SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE

OMAGIU PROFESORULUI ION PETROVICI

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE

VOL. V

FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ DELA ORIGINI PÂNĂ ASTĂZI

de

N. Bagdasar, Traian Herseni
şi
S. S. Bârsănescu



BUCUREŞTI // 1941

PREFAȚĂ

Când, acum cinci ani, s'a luat inițiativa redactării în colaborare a unei Istorii a filosofiei moderne, *ca omagiu Profesorului Ion Petrovici, inițiatorii s'au gândit la început la un volum de 600—700 pagini, cum s'a și anunțat de altfel. Dar dorința de muncă întâlnită la colaboratori pe de o parte, iar pe de altă parte înțelegerea întâlnită la diferiți șefi de departamente și conducători de instituții pentru o asemenea operă, precum și interesul arătat primului volum de către cititori, i-au îndemnat pe organizatori să-i mărească scara, ajungându-se astfel dela un singur volum, cum era proectat, la cinci volume realizate: opera încheiată a depășit cu mult planul inițial, iar cultura românească s'a văzut îmbogățită cu o lucrare de o stringentă necesitate — pe care, dacă ar fi fost s'o așteptăm de la un singur autor, cine știe cât timp ar fi trecut ca s'o avem.*

La capătul acestei realizări, ținem să mulțumim încă odată atât colaboratorilor români și străini, cât și celor ce au sprijinit cu atâta comprehensiune, în vremuri atât de grele pentru țară, această lucrare. Cele cinci volume ale Istoriei filosofiei moderne *constitue un fapt cultural, cu care orice cultură s'ar putea mândri și pe care nici unul din popoarele vecine nu-l au încă. Fie ca țara noastră, zguduită de atâtea evenimente tragice, să-și recapete liniștea și drepturile, pentru a-și putea arăta măsura puterilor ei spirituale în domeniile variate ale culturii.*

Iunie 1941

Societatea Română de Filosofie

CUPRINSUL

VOL. V

TENDINŢE, TEORII, SISTEME

Imprejurările istorice în care s'a desvoltat poporul român, n'au fost din cale afară de favorabile activităţii culturale în genere, deci nici celei filosofice. Luând naştere pe un teritoriu dintre cele mai fertile şi dotat cu mari şi variate bogăţii naturale, dar pierzând încă dela naştere contactul strâns cu centrele de cultură, aşezat în drumul mare al năvălirilor, continuu de veghe pentru a-şi menţine existenţa, apărându-şi-o cu bărbăţie, poporul român a fost vreme îndelungată lipsit de acel minimum de condiţii, în stare să facă posibilă creaţia. Scăpând de năvălirile atâtor triburi, cari sute de ani i-au stricat rosturile, el a intrat apoi sub tutela politică a unui Imperiu pentru care civilizaţia şi cultura erau lucruri cu totul neglijabile. Conducătorii Imperiului turcesc nu se interesau de asemenea lucruri la ei acasă, necum în teritoriile stăpânite de ei sau stând sub influenţa lor politică. Nu numai atât: ei au pus piedici şi frumoasei culturi bizantine, pe care au găsit-o când au ocupat Constantinopolul, prin punerea pe fugă a oamenilor de ştiinţă şi prin distrugerea instituţiilor de cultură care străluciseră odinioară. Pierzând legăturile cu apusul, ne mai având instituţii de cultură superioară în centrul spre care soarta îl făcuse să graviteze politiceşte, nu e de mirare că poporul român apare în domeniul creaţiei ştiinţifice şi filosofice aşa de târziu. El apare atunci când reuşeşte să înoade firele rupte, să se pună din nou în legătură cu focarele de cultură din acea vreme, fie prin dascălii pe care-i va aduce aici, fie prin tinerii pe care-i va trimite peste hotare. Lucrul nu va fi desigur aşa de uşor, fiindcă împrejurările externe şi interne nu au încetat de a fi vitrege culturii româneşti decât abia în secolul precedent, după unirea principatelor şi dobândirea indepen-

dentei. Acum apar în domeniul filosofiei, cu lucrări masive, isvorâte din pasiunea cercetării şi din dorința vie de a contribui la deslegarea marilor probleme filosofice, un V. Conta şi un A. D. Xenopol, acesta din urmă reuşind să-şi câştige curând stima unor gânditori străini de marcă.

Totuşi, originile filosofiei româneşti sunt mult mai îndepărtate. Cercetarea obiectivă cea mai severă a genezei şi evoluției gândirii filosofice româneşti nu poate trece peste un gânditor care încă nu este suficient cunoscut ca atare nici măcar în propria lui țară. E vorba de eruditul Domnitor, de scurtă durată, al Moldovei, Dimitrie Cantemir, care încă din viață şi de tânăr devenise cunoscut, şi în Apus şi în Răsărit, prin vastitatea cunoştințelor lui.

FILOSOFIA PURĂ
(LOGICĂ, EPISTEMOLOGIE, METAFIZICĂ)

Dimitrie Cantemir

Dimitrie Cantemir s'a născut la 1673. Tatăl său, Constantin Cantemir, Domnul Moldovei, deşi nu era cărturar, a ţinut totuşi să dea odraslei sale o cultură aleasă şi temeinică. Mama lui Dimitrie, născută Bantăş — Bantăş era o veche familie moldovenească — poseda o frumoasă cultură, care nu se poate să nu fi fost un îndemn pentru fiul ei. Tatăl său are grijă să-i aducă un bun dascăl, pe Ieremia Cacavela, care-l va introduce în studiul filosofiei şi-i va deschide spiritul pentru cultură. Trimis în 1688 ca ostatec la Constantinopol, unde rămâne până în 1691, Dimitrie Cantemir foloseşte această şedere în capitala imperiului otoman, pentru a urma cursurile Academiei greceşti din Constantinopol, unde profesori foarte buni ţineau cursuri. Inzestrat cu admirabile însuşiri intelectuale şi cu o puternică dorinţă de a se instrui, Cantemir îşi aproprie o cultură dintre cele mai bogate. In 1691 se întoarce în Moldova. După moartea tatălui său, survenită pe neaşteptate în Martie 1693, Dimitrie se urcă pe tron. Domnia fu însă de scurtă durată, din cauza maşinaţiunilor lui Constantin Brâncoveanu. Nici favoritul lui Brâncoveanu, Constantin Duca, nu se va putea menţine, aşa încât, din cauza duşmăniilor dintre români, tronul Moldovei va fi deţinut foarte puţină vreme de Domnitorii cari se perindă. Prin legăturile pe care şi le făcuse la Constantinopol, Dimitrie Cantemir va isbuti să-l vadă pe fratele său Antioh Domn în Moldova, fără a avea însă bucuria de a-l vedea menţinându-se. In timpul domniei lui Antioh, dela 1696 până la 1700, Dimitrie se află la Constantinopol,

în calitate de Capuchihaia al fratelui său. In 1697, el ia parte la bătălia dela Zenta, în Ungaria, unde Turcii sunt zdrobiţi, Cantemir căpătând cu această ocazie convingerea că imperiul turcesc este în dezagregare. Intors, în 1700, pentru scurtă vreme în Moldova, chemat de fratele său ca să se căsătorească, Dimitrie Cantemir se va duce din nou la Constantinopol, pentru a contracara intrigile neobosite ale lui Brâncoveanu. Aici îşi construeşte un frumos palat, cu privelişte minunată şi continuă să se ocupe, în afară de politică, cu cercetări şi studii. Adună manuscrise, colecţii, còpii după portretele sultanilor, învaţă un număr respectabil de limbi. Se ocupă cu muzica turcească, inventează un sistem de note pentru ea şi compune el însuşi cântece care şi astăzi se cântă la Constantinopol. Invaţă deasemeni să cânte minunat din tamburină. Incă din primii ani ai şederii lui la Constantinopol se răspândise vestea despre cunoştinţele lui enciclopedice, încât în cercurile înalte de acolo se bucura de un enorm prestigiu. In Noembrie 1710, Dimitrie Cantemir este făcut Domn al Moldovei, dar destinul a vrut numai pentru puţină vreme, căci isbucnind conflictul dintre Turci şi Ruşi, Cantemir, trecând de partea Ruşilor şi aceştia pierzând lupta, îşi pierde tronul şi este nevoit să plece în Rusia. El se stabileşte mai întâiu la Harkov, primind din partea lui Petru-cel-Mare titlul de cneaz şi 13 sate. In 1712 el se stabileşte la Moscova, primeşte dela Petru-cel-Mare un alt domeniu cu vreo 50 sate cu 15.000 de suflete şi cam vreo 6500 ruble pe an. In 1713 avu nenorocirea să-şi piardă soţia. Fără tron, departe de ţară, tânjind după Palatul din Constantinopol, rămas fără soţie, „în astfel de împrejurări cea mai mare mângâere o găsea în scris. Se scula dimineaţa la 5 ore, lua cafea şi un ciubuc după obiceiul turcesc. Studia apoi până la ora 12, când lua masa. Cea mai plăcută mâncare a lui era pui cu măcriş. De regulă bea apă amestecată cu vin. Dacă vreodată bea prea mult, două săptămâni era bolnav. După dejun dormea puţin, apoi studia până la ora 7, după care timp se dedica familiei" [1]). Cantemir intră în corespondenţă cu Leibniz, iar în 1714 este ales membru al Academiei din Berlin, o onoare dintre cele mai mari. Prin cunoştinţele şi prin înţelepciunea lui el se face aşa de util şi de necesar Ţarului, căpătându-i deplina încredere, încât acesta îl face membru în Consiliul Intim — consiliu care se compunea numai din trei

1) *I. Mirea*, Despre Dimitrie Cantemir, Iaşi, 1926, pag. 17—18.

membri. Când Petru-cel-Mare se stabileşte la Petersburg, Cantemir îl urmează. Aici face cunoştinţă cu tânăra şi frumoasa principesă Trubeţkoi, cu care se căsătoreşte în 1719. Când Ruşii pornesc în 1722 campania împotriva Persiei, Cantemir îl însoţeşte pe Ţar atât în calitate de membru al Consiliului Intim cât şi în calitate de orientalist. Se îmbolnăveşte însă pe drum şi Ţarul îi dă voie să se întoarcă acasă spre a se îngriji. Dar boala de care suferea, diabetul, nu cedează. La 21 August 1723, Cantemir moare la reşedinţa moşiei sale, Dimitrovca, la o vârstă relativ tânără.

Cantemir a fost o minte cu vaste şi multiple cunoştinţe. Muzica, logica, etica, teologia, istoria, geografia, arhitectura, erau domenii în care el se simţea ca la el acasă, stăpânind vreo 12 limbi, majoritatea din ele vorbindu-le în mod curent. Personalităţi ca ale lui Cantemir nu apar oricând. Deşi cunoscut şi apreciat deosebit încă din viaţă, totuşi o parte din opera lui, în special cea filosofică, a avut o soartă tragică. Afară de prima lui lucrare, *Divanul lumii cu înţeleptul sau Giudeţul sufletului cu trupul* cu subtitlul *Intâi isvodit şi de isnoavă din vechiul şi noul Testament în slava şi folosinţa moldovenescului neam,*[1]) apărut la Iaşi în 1698, toate celelalte au rămas să zacă în manuscrise, depozitate în bibliotecile din Rusia, până în 1877, când Academia Română, sesizată de existenţa unor manuscrise ale lui Cantemir în Biblioteca Arhivelor Generale ale Ministerului de Externe rusesc, însărcinează pe Gr. Tocilescu să meargă la Moscova şi să ia o còpie după ele. Tocilescu porneşte în acelaş an şi după o şedere de câteva luni acolo, se întoarce, între altele, cu o còpie după lucrarea *Sacro-sanctae sientiae indepingibile imago,* care va vedea însă lumina tiparului abia în traducerea lui Nicodim Locusteanu (Biblioteca Ancora), cu o còpie după *Compendiolum universae logices institutionis,*[2]) cu o còpie după *Ioannis Baptistae Van Helmont, Physices universalis doctrina et Christianae fidei congrua et necessaria philosophia,* — care constitue opera lui filosofică. Nu se ştie nici astăzi în mod precis, dacă au fost desco-

1) Retipărit apoi în „Arhiva Românească" a lui Mihail Cogălniceanu iar într'o nouă ediţie, tradusă de G. Sion în „Operele Principelui Demetru Cantemir'. editate de Societatea Academică Română, Bucureşti, 1883.

2) Apărut în „Operele Principelui Demetru Cantemir" publicate de Academia Română, Bucureşti, 1883, Tomul VI.

perite toate manuscrisele lui Cantemir şi dacă nu cumva viitorul ne rezervă vreo surpriză plăcută.

Concepţia lui Cantemir despre viaţă şi lume se va resimţi de influenţele suferite de el din partea Academiei greceşti din Constantinopol. E curios că această Academie, deşi având profesori foarte activi şi foarte apreciaţi, ignorează totuşi operele filosofice revoluţionare ce apar în această vreme în Occident. Când operele lui Galileu, Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Newton, erau urmărite cu interes şi discutate cu aprindere în Apus, la Constantinopol nu se ia cunoştinţă de ele, în schimb este prea cunoscută opera lui Van Helmont (1577—1644), un alchimist şi medic olandez, caracterizată printr'o tendinţă spre misticism şi empirism, printr'o reacţiune contra scolasticei, ale cărei certuri perpetui nu produc după Van Helmont decât imagini înşelătoare ale adevărului, şi prin recomandarea extasului ca mijloc sigur de a dobândi o viziune a lucrurilor aşa cum sunt. Cât de mult l-a influenţat Van Helmont pe Cantemir, se vede nu numai din scrierile acestuia din urmă, ci şi din faptul că gânditorul român a ţinut să-i aducă în mod public prinos de admiraţie şi recunoştinţă prin lucrarea *Laus Van-Helmont.*

Nu se poate vorbi prin urmare de originalitate în adevăratul înţeles al cuvântului la Cantemir. Acest lucru nu trebue să ne facă să cădem în extrema cealaltă, de a ignora cu totul opera lui filosofică, aşa cum s'a făcut până acum. Niciuna din operile lui filosofice nu se mai găseşte în comerţ şi nu e accesibilă publicului cititor decât cu foarte mari greutăţi. Se impune deci o reeditare a operei lui filosofice, o reeditare în româneşte a întregei lui opere filosofice şi în condiţii tehnice care s'o facă atrăgătoare (ne gândim în primul rând la traducerea lui „Sacrosanctae scientiae indepingibile imago"!). Se impune deasemeni şi o altă atitudine a istoricilor noştri literari faţă de opera filosofică a lui D. Cantemir!

Să luăm fiecare operă în parte şi — fiindcă sunt epuizate — să dăm aci o expunere ceva mai largă decât ar îngădui-o scara pe care este făcută această *„Istorie a filosofiei moderne"*, pentru ca măcar în chipul acesta să ne facem o icoană despre concepţia filosofică a ilustrului Principe.

Să vedem pe rând ce cuprinde fiecare din aceste lucrări şi care este aportul personal al lui Dimitrie Cantemir.

Divanul lumii cu înţeleptul sau Giudeţul sufletului cu

trupul e o scriere de tinereţe, elaborată sub două influenţe puternice: a Bibliei şi a stoicilor. Scrisă în parte în formă de dialog, dintre care unul dintre partenerii în discuţie e înţeleptul, iar celalt e lumea, Cantemir caută să demonstreze, prin gura înţeleptului, că tot ceeace face parte din lumea aceasta e amăgitor şi trecător, că a ţine la frumuseţea ei e o greşeală, fiindcă acestea sunt numai aparente, că lumea la început a fost bună, creată de Dumnezeu spre binele omului, dar că păcătuind, a devenit rea şi nu mai este decât o deşertăciune a deşertăciunilor. De aceea a fost nevoe ca Dumnezeu să intervină, trimiţând pe Christos, spre a pune capăt păcatului. Cine ţine seamă de socotelile lumii, râvnind după bunurile ei, devine lacom, trufaş, invidios, nesocotit, orb faţă de dreapta judecată, provocând zavistie printre semeni şi devenind astfel rău. Fericirea se agoniseşte nu prin supunere la tentaţiile lumii, ci prin dragoste de Dumnezeu, căci dulceaţa lumii este otrava sufletului. Lumea este mai rea decât tâlharii, căci pe când cei din urmă distrug trupul, cea dintâi distruge ceva mai preţios, sufletul. Omul trebue să urmărească nu ceeace râvneşte trupul, ci ceeace vede sufletul, căci numai acesta este fără sfârşit, vecinic. Credinciosul care nădăjdueşte, nu nădăjdueşte în zadar. Dumnezeu are grijă ca năzuinţele lui să se împlinească, să ajungă în posesiunea binelui, care în veci nu moare. Dumnezeu l-a făcut pe om să fie stăpânul lumii, nu sclavul ei; deci el să stăpânească lumea, nu lumea pe el. Lumea este principiul răului, e ceva diavolesc şi trupul omului se aseamănă ei. Sufletul din contra se aseamănă Cerului şi-i e dat să tindă spre el. Impotriva răului omul poate birui, dacă stă vitejeşte.

Cantemir arată apoi că lumea e făcută de Dumnezeu, iar oamenii făcuţi ca s'o împodobească. Creată de Dumnezeu, lumea trăieşte din mila lui Dumnezeu. Bunurile ei sunt ca praful înaintea vântului, deaceea oamenii nu trebue să se dedea lor. Frumuseţile lumii sunt înşelătoare şi îmbietoare la rău: aşa a căzut Eva în păcat, înşelată de frumuseţea mărului, aşa a pierit Troia din pricina Elenii. Lumea a fost făcută de Dumnezeu spre bine, dar păcătuind ne îndreaptă şi pe noi spre rău. In lume, nu este nici bunătate, nici odihnă. Dumnezeu ne învaţă cum să scăpăm de păcat şi ne-a trimis întru' aceasta şi pe Christos. Omul să nu dea ascultare poftelor lumii, orb, mut şi surd să fie faţă de ele. Omul să se încânte, nu de lumina, înşelătoare, a lumii, ci de cea eternă a lui Dumnezeu. Bogăţia

este isvor de răutăţi şi lăcomie, iar lăcomia isvor de zavistie. Lacomul doreşte ca numai el să fie bogat, iar ceilalţi săraci; după cum mândrul se socoteşte numai pe sine om, iar pe ceilalţi dobitoace. Bogăţia face pe om mândru şi-l îndeamnă să se aşeze pe scaunul cel mai de sus, ajungând astfel rău cu Dumnezeu, căci Dumnezeu cu cel smerit, nu cu cel mândru este. La ce bun, adunarea de bogăţie pe lumea aceasta? „Gol ai ieşit din pântecele maicei, gol te vei întoarce în ţărână". Sfârşitul tuturor nu este decât unul singur: moartea. Fiece faptă rea, este socotită de Dumnezeu şi răsplătită. Bine este a nu păcătui, iar dacă păcătueşti e bine să mărturiseşti că ai păcătuit. Când bogăţiile îţi cresc, îngrijeşte-te ca inima să-ţi fie deschisă spre fapte bune. In lume nu este fericire; şi fericit este acela care nu s'a amestecat cu lumea. Cine se leapădă de lume, acela va ajunge fericit. Orice s'ar întâmpla în lume, dreptul rămâne neschimbat, căci dreptul este vecinic. Cine iubeşte pe Dumnezeu, îşi împlineşte orice dorinţă şi este fericit, fiindcă nu doreşte decât ce e bun şi tocmai deaceea Dumnezeu îl răsplăteşte. Când inima ţi-e plină de cele cereşti, ai agonisit toate Viaţa şi norocul pe această lume sunt numai aparente. Nu în această lume trebue să te sileşti a-ţi prelungi viaţa şi norocul, ci în cealaltă lume, căci aceea este fără sfârşit. Crede şi nădăjdueşte, căci nădejdea nu-ţi va fi în zadar. Dumnezeu are grijă de cei păcătoşi, cu atât mai mult de cei drepţi. Cât trăeşti în lumea aceasta, gândeşte-te mereu la cea viitoare şi lucrează ca să ajungi în ea. Sufletul fiind cea mai vrednică parte a omului, lui trebue să-i dăm cea mai mare grijă. Nu uita de trei lucruri: de moarte, de înviere şi de dreapta judecată. Căci deşi omul are şapte vârste, el nu poate totuşi şti niciodată în care va muri. Deaceea el trebue să fie totdeauna gata pentru judecata din urmă.

Cantemir trece apoi în revistă vârstele omului, dând o scurtă caracterizare a fiecăreea — o problemă asupra căreea el va reveni şi în altă lucrare. El stabileşte şapte vârste: pruncia, copilăria, adolescenţa, voinicia, bărbăţia, cărunteția şi bătrâneţea.

In ultima carte, a treia, Cantemir indică mijloacele prin care se poate ajunge la îndepărtarea gâlcevei. Iată câteva din aceste învăţături. Să ne cunoaştem pe noi înşine. Să ştim ce suntem, ce rost avem pe lume şi ce ne-a poruncit Dumnezeu să fim. Să cunoaştem pe Dumnezeu, să-l iubim şi să urmăm po-

runcile lui. Să cunoaştem lumea pentru a ne da seama de deşertăciunea ei. Sufletul să ne fie mereu la Dumnezeu şi să facem fapte bune, rodul înţelepciunii. Să fim mereu cu conştiinţa trează, că Dumnezeu poartă de griiă celor curaţi şi că cel ce face fapte bune, are parte de viaţă veşnică. Că păcatele sunt spurcate şi urmările rele ale păcatelor cauzează alte fapte rele. In tot ceeace facem, să ne gândim la cele de pe urmă. Să nu ne turbure asupririle suferite de cei drepţi. Să nu uităm că fără curăţenie sufletească, nimeni nu e fericit. Să luăm pilde de la sfinţi, de la Isus, de la marii oameni ai antichităţii. Să nu greşim în nădejdea că Dumnezeu ne va ierta. Să căutăm prezenţa sfinţilor şi să evităm ceeace e în stare să provoace păcate. Să alungăm lenea şi somnul lung. Să citim Sf. Scriptură precum şi scriitorii care au spus lucruri drepte, bune şi frumoase. Să nu facem rău aproapelui. Să ţinem seamă şi de păcatele cele mai mici. In fiecare zi să adăogăm ceva, care să fie de folos sufletului. Să nu fim ipocriţi. Să ne amintim de rostul morţii lui Hristos. Să nu fim mândri. Să nu ascundem greşelile faţă de cei care ne dojenesc. Să mărturisim păcatele. Să ne păzim de linguşitori. Să nu facem vreun rău cuiva, de dragul de a face pe placul altuia. In fiecare seară să vedem ce am făcut în cursul zilei. Să nu ne încredem în laudele oamenilor. Când păcătuim, să nu aruncăm vina pe alţii. Când oamenii drepţi şi buni ne defaimă, să le dăm crezare. Să căutăm a ne face nume bun şi ideile bune să le transformăm în fapte bune. Lucrarea se închee, reproducând cele zece porunci stoice.

Divanul este, precum vedem, o lucrare alcătuită de principele filosof în vederea activităţii practice: să arate cititorului maximele, cărora trebue să li se supună, pentru a-şi păzi sufletul de păcate şi a şi-l isbăvi, spre a ajunge astfel în viaţa vecinică. Ea a fost alcătuită, cum spune Cantemir însuşi, „în slava şi folosinţa moldovenescului neam". Lucrarea e plină de citate din Vechiul şi Noul Testament.

In *Sacro-sanctae scientiae indepingibile imago* (tradusă inadecvat în româneşte cu termenul de *Metafizică)*, Cantemir se ridică la o înţelegere mai puţin ortodoxă despre lume şi viaţă, suferind acum influenţe provenite dela secta teosofică al cărei reprezentant de seamă este Van Helmont[1]). Nici simţurile, nici intelectul, nici raţiunea, nu sunt în stare

1) In expunerea ce urmează folosim traducerea lui Nicodim Locusteanu.

să ne descopere adevărul, care e unul, acelaş şi simplu. Cunoaşterea sensitivă nu numai că nu este salvatoare, dar este de-a-dreptul mortiferă. A căuta să ne servim de ea, e ca şi cum am încerca să pictăm cu negru pe negru. Din cunoaşterea obscură omenească nu poate rezulta decât o icoană, tot obscură, a adevărului. Dar dacă folosindu-ne de ştiinţa sensitivă profană, orbecăim în întuneric şi ne mişcăm într'un labirint, din care nu putem scăpa la nici o ieşire, nu urmează deloc că n'am avea nici o posibilitate de a descoperi adevărul. Adevărul pe care ştiinţa profană s'a trudit în zadar până acum să-l afle, poate fi descoperit, dar nu în scrierile profane, ci în cele sfinte. El nu poate fi zugrăvit cu culori profane ci cu culori sacre, iar ştiinţa care se ocupă cu el este o ştiinţă sacră. Sprijinit pe simţuri, intelectul nu-şi poate da seama de prăpastia în care se află cunoaşterea şi nu poate evita pericolele de care este ameninţat. Abisul chiamă abisul, cunoaşterea sensitivă duce tot la cunoaştere sensitivă, adică profană şi obscură. Salvarea nu este posibilă şi linişţea sufletească aşişderea, decât bazându-ne pe credinţă, speranţă şi încredere, făcând intelectul să apeleze la graţie: viaţa eternă se află în cele sfinte.

Creatul nu poate şti prin el însuşi despre un alt creat, nici despre Creator. Deasemeni nici Creatorul nu poate înălţa pe creat la treapta unei astfel de ştiinţe. „...Dacă un lucru creat ar şti sau ar bănui, ca un lucru necreat, ceva despre esenţa simplicisimă a altui creat, chiar mai mic decât el, acesta ar fi cel mai patent blestem şi nelegiuită ponegrire faţă de Creator. Ba încă bazat pe adevăr, voi spune ceva şi mai profund: creatul ca creat nu numai că nu poate avea ştiinţă simplă şi pură despre alt lucru creat, dar însuşi Creatorul nu poate înălţa pe o creatură până la o astfel de ştiinţă; nu poate, zic, creatul să ştie despre un alt creat, căci el însuşi nu este simplu ci este compus din intelect şi simţ. Deasemenea Creatorul nu poate înălţa o creatură ca să cunoască simplu ceva, precum cunoaşte el însuşi, pentrucă în modul acesta creatul ar ajunge asemenea celui necreat, adică divinei simplicităţi şi înţelepciuni. Aşadar de aici se deduce, că dacă este imposibil a ne ridica până la cunoaşterea simplă a lucrurilor prin ajutorul simţurilor, rămâne ca cel creat cu ajutorul simplicităţii intelectului, să vadă pe Creator cum este...", cu ajutorul simplicităţii intelectului ajutat de lumina naturală.

Cum a luat fiinţă lumea? Prin voinţa şi înţelepciunea Cre-

atorului. La început au fost nişte întunecimi foarte dese şi obscure, fără înălţime, profunzime şi lăţime. Intunecimii îi urmă o apă abisală şi elementală — abisală, fiindcă, lipsită de cele trei dimensiuni ale corpurilor, excludea orice formă specifică; şi elementală, fiindcă, prima din toate corpurile, e răspândită peste tot, neavând nici cantitate, nici calitate, nici situaţie locală. Deaceea în scrierile sfinte ea nu e numită apă, ci abis. Cantemir o mai numeşte şi gaz de apă. Ceeace separă şi uneşte aceste ape abisale este spiritul, care reducând în formă de apă compactă acel gaz foarte subtil şi rămânând continuu el însuşi un separator al apelor, „s'a interpus apoi între apele despărţite şi apoi fiind numit aer, a rămas ca blas, când mobil, când alternativ, care divizând apele parte mai sus de sine, parte mai jos, a devenit nu atât separator cât susţinător". Numai aceste două elemente primitive au existat la început şi numai ele trebue să fie crezute; iar dintre aceste două elemente unul trebue să fie înţeles ca un corp activ care nu se poate amesteca.

„...Prin întunerec, spune Cantemir, nu înţelegem bezna păgână, nici lipsa de lumină ci splendoarea de nedescris şi inaccesibilă a veşnicei Existenţe divine, pe care întunerec Ştiinţa Sacră ne învaţă că l-a pus Dumnezeu în jurul său, ca ceva pozitiv, iar nu privativ. Deasemenea gazul apelor nu este materia aceea încă neîncepută, o himeră decorată cu numele de dorinţă indiferentă, ci o fiinţă creată, un corp foarte simplu, şi cel dintâi dintre toate, din care se produc în mod material şi subiectiv, ordinul divin dându-le formă, toate celelalte creaturi de sub lună. In fine, prin aer se înţelege nu aerul acela nestatornic transmutabil şi care se amestecă cu celelalte corpuri, precum ni-l arată şcoala sensitivă, ci separatorul apelor, statornic, intransmutabil, care nu se amestecă şi care întotdeauna e asemenea cu sine şi care în circumferinţa supremă se întinde până la cer — sau mai bine, în limba originală *şamaiin*, pentrucă unde sunt ape însănătoşează — iar în mijlocia cea mai de jos cuprinde umezeala şi uscăciunea. Şi în fine prin loc nu se înţelege până unde se circumscrie orbita cerului, ci până unde creatura este necesar să trebuească a fi undeva după Creator; aşa că nelimitarea împrejur a Creatorului circumscrie limitarea împrejur a creaturii şi determină locul propriu". Inainte însă de crearea oricărei creaturi, trebue subînţeleasă forţa divină şi omnipotenţa eficace, eternă şi sigură, care ca spirit se poartă

deasupra abisului apelor. Cu cuvântul *să fie,* Dumnezeu a creat începutul mişcării şi lumina (lux), despărţind-o de întunerec şi odată cu acestea timpul în eternitate. Lumina (lux, nu *lumen* care a fost creată mai târziu) a definit şi determinat ziua în care urma să apară însăşi lux. Lumen este lumina din soare, pe când lux este lumină în sens propriu şi simplu, de unde soarele însuşi îşi trage propria lui lumină. In a doua zi a creaţiei a apărut aerul, iar sub numele de aer fu aşezat firmamentul. In a treia zi pământul, ca un fruct al apei, golul, care e necesar în natură, archeus, sprijinul, propagatorul şi prefiguratorul speciilor vegetale. In ziua a cincea au fost create din elementele aerului corpurile cereşti, lumina universală *(lux)* se adună în discul solar şi este apoi răspândită în celelalte corpuri cereşti. Dintre corpurile cereşti „soarele a fost făcut ca să culeagă în sine lucirea confuză, ca să dividă ziua de noapte, ca să lumineze celelalte constelaţiuni cu lumina universală, ca să excite la mişcare încălzind archeii locali şi ca să incubeze fermenţii specifici încredinţaţi pământului", iar „luna a fost făcută ca să stăpânească noaptea, ca prin mişcarea sa să restituie primei purităţi apa elementală şi s'o păstreze în prima sa stare de frăgezime", prezidând „deasemeni la archeu, adică la facultatea vitală a vieţuitoarelor ce se vor produce îndată din ape". Celelalte corpuri cereşti sunt destinate să însemne timpurile, zilele şi anii. In a cincea zi au fost create reptilele în ape şi sburătoarele în aer. In a şeasea zi metalele şi animalele din pământ şi vieţuitoarele dela suprafaţă, dimpreună cu cele două sexe omeneşti. Omul este pus peste toate, are dreptul să trăiască liber în paradis şi îi este interzis să se atingă de arborele oprit, iar Lucifer se prăbuşeşte în ruină, continuând însă să se pregătească mai duşmănos şi viclean la ruina omului, încercând prin femee. In cele din urmă femeea cade în ispită, mâncând din fructul oprit şi dând şi bărbatului să mănânce. Dumnezeu însă nu uită pe cel căzut în păcat, ci îi dăruieşte misterul mărturisirii, înlesnindu-i astfel calea spre pocăinţă. Opera lui Satan nu se opreşte însă aici. El învaţă pe Cain morala sensitivă, acesta se supune legii diabolice, ucigând pe fratele său Abel. Cantemir arată apoi cum s'a întâmplat potopul şi cum au apărut giganţii — apariţie datorită faptului că natura umană alterându-se, forţa universală s'a retras în sus, efectele corupte ale cărnii corupte înmulţindu-se astfel peste măsură: aici se află cauza şi originea giganţilor. După ce cu-

vântul Domnului s'a încarnat, duhul necurat a încetat de a se mai încarna în om. Cantemir caută să arate deasemeni că înainte de potop curcubeul n'a existat, că atât culorile lui cât şi distribuirea lor sunt transnaturale, şi că existenţa curcubeului este supranaturală. Explicaţiile laice în privinţa curcubeului sunt deci cu totul naturale. Tunetul, fulgerul, cutremurile de pământ sunt deasemeni fenomene transnaturale. După ce vorbeşte despre archeii vegetali pe care i-a conservat după potop, şi de orânduirea lumii după această pedeapsă dată de Dumnezeu, Cantemir se ocupă cu problema originei limbilor, problemă pe care o soluţionează în sens teologic. Dumnezeu a înzestrat speţa umană cu o singură limbă, dar din cauza cutezanţei nesăbuite a oamenilor, care voiau să construiască un turn până la cer, el i-a pedepsit încurcându-le limba. Din această cauză avem atâtea limbi.

Cartea cea mai interesantă însă şi oarecum mai originală din *Sacro-sanctae scientiae indepingibile imago* este a patra, care tratează despre timp. Aci Cantemir combate nu numai cu energie ci chiar cu vehemenţă definiţia timpului a lui Aristoteles, definiţie după care timpul ar fi măsura mişcării. Dacă timpul ar fi în adevăr măsura mişcării, atunci timpul ar fi posterior miscării, ceeace ar fi absurd, „pentru că mişcarea se face în timp, iar nu timpul în mişcare". „Timpul, spune Cantemir, precedă mişcarea, precum părintele precedă pe fiu, găina pe ou şi lucrul măsurabil pe măsură". Aristoteles a definit aşadar mişcarea şi nu timpul. Mişcarea are loc în timp şi nu viceversa. Timp şi mişcare fiind lucruri cu totul diferite, e manifest după Cantemir, „că nici timpul nu poate naşte mişcare, nici mişcarea timp". Nu trebue apoi să confundăm timpul nici cu atributele lui, care din obişnuinţă credulă sunt numite timp, căci niciunul din aceste atribute nu naşte, nu face şi nu arată ce este timpul. „De exemplu, primăvara, vara, toamna, iarna nu sunt timp, ba nici părţi ale lui, ci sunt vicisitudini meteorologice care se petrec în timp. Copilăria, virilitatea, bătrâneţea, etc., nu sunt timp sau părţi ale lui, ci succesiuni ale vârstelor, care se petrec în timp; ele nu descriu un period al timpului, ci al vieţii particulare şi al etăţii ei. Deasemeni, secolul, lustrul, anul, luna, săptămâna, ziua, ora, minutul şi secunda, nu sunt, nu nasc, nici nu arată timpul, ci sunt observaţiuni sau nişte notaţiuni ale unor mişcări, inventate de chiar fragilitatea umană, care numărând şi măsurând succesiunea ac-

cidentală a mişcărilor, a crezut că măsoară, numără, împarte şi distribue timpul în părţi mai mari sau mai mici, mai lungi sau mai scurte. In realitate, ele nu sunt timp, nici părţi ale lui, nici înfine ceva care poate avea ceva comun cu timpul". „Aşa dar, când ceva în mod natural se mişcă, nu face, nu numără, nu măsoară, nici nu generează timpul, ci se face, numără, măsoară, pe sine însuş, sau generează o speţă la fel cu sine şi forţează conservarea genului producător. Deaceea este manifest că a se mişca însemnează pur şi simplu că un lucru îşi face lucrarea sa, se sileşte să-şi îndeplinească rolul propriu, iar nu că lucrează în altă privinţă, fiindcă toate, încă dela începutul creaţiunilor, au o natură proprie suficientă pentru a obţine sfârşitul perfecţiunii şi n'au trebuinţă prin sine de cooperarea sau concursul altuia. Deaceea, când după creator se subînţelege „în" al fiinţelor create, timpul se desăvârşeşte pe sine însuş, şi n'are lipsă de mişcarea altei fiinţe pentru a obţine perfecţiunea existenţei sale. Din contră, orice fiinţă când se mişcă dela începutul arheal până la sfârşitul perfecţiunii sale, n'are lipsă nici de timp, nici de altă fiinţă pentru a obţine perfecţiunea existenţii sale. Bunăoară, cu toate că gâsca cloceşte ouăle 30 zile, găina 21, columba 14, totuş nu timpul ajută ca să iasă puiul, ci arheul închis în ou şi amorţit, pe care căldura îl apără în aceste zile de frigul aerului, mişcându-se în mod natural pe sine însuş, conduce speţa puiului la similitudinea generaţiunii şi la perfecţiunea existenţei de gâscă, găină, sau columbă". „Timpul a existat înainte de orice mişcare, iar după mişcare poate fi fără mişcare, pentru că este altceva decât acţiunea şi puterea mişcării şi se înţelege foarte bine înainte de primul mobil şi după imobil". Timpul nu e nici lung, nici scurt, el nu are nici înainte, nici după, ca succesiune, nu e nici măsură, nici lucru măsurabil. Timpul nu este nici durată mai mare sau mai mică, după cum nu este nici lată, plană, rotundă, profundă, multă sau puţină. Timpul are o durată, dar nu durata ce se observă la existenţa lucrurilor sensibile, ci una foarte înaltă şi lămurit divină, care este totuna cu eternitatea. O eroare şi mai gravă este apoi aceea susţinută de scolastică, potrivit căreea atât timpul cât şi părţile lui ar fi generat, făcut şi compus din puncte matematice indivizibile E doar mai clar decât soarele la amiazi că „indivizibilul afară de acel „in" privativ şi negativ, nu poate arăta nimic, nimic pozitiv şi afirmativ". Indivizibilul negativ nu poate niciodată, prin urmare, după Cantemir,

„să compună sau să facă să crească până la existență, ceva pozitiv, afirmativ, real, actual, existent, prezent, mare, mic, lung, scurt, etc.". Tot aşa soarele cu mişcarea lui nu generează orele prin umbră nici nu divide prin mişcare acele puncte indivizibile, ci rolul lui constă în aceea că, prin mişcarea lui circulară, luminează şi încălzeşte tot globul. In Dumnezeu, timpul este eternitate, căci, spune Cantemir, este independent; în creaturi însă eternitatea este timp, fiindcă aici timpul este dependent. Dar eternitatea nu poate să fie cunoscută de profani, fiindcă ea depăşeşte posibilitatea de a o sesiza a categoriilor: ea este pentru ei dincolo de categorii. Timpul, spune Cantemir în alt loc, este o emanaţie a eternităţii. Deaceea, dacă lucrurile sublunare ar fi părtaşe la timp ca la ceva ce le-ar fi propriu, atunci toate lucrurile ar rămâne participativ în aceeaşi durată eternă a cerului. Deasemeni, dacă timpul ar fi inerent lucrurilor înseşi ca accident sau concomitent, atunci ar urma să fie atâtea timpuri, diverse în speţă, câţi atomi de lucruri sunt. Timpul este o *ens* care distribue tuturor lucrurilor toată durata lor precisă şi le face să participe la *a fost*, *este* şi *va fi*, fără ca el însuşi să devină durată în înţeles sensibil.

In concluzie: Esenţa timpului trebue înţeleasă nu prin admiterea existenţei mobile ci prin eliminarea ei; timpul trebue admirat ca o splendoare străfulgerătoare a eternităţii; timpul se află împrejurul şi dincolo de eternitate, precum şi splendoarea lucirii se află în, împrejur şi în afară din soare; timpul trebue să fie călăuza creaturii către supraintelectualul, unicul etern şi indefinit Dumnezeu Deaceea trebue să ne înălţăm şi să ne îndreptăm intelectul dela viaţa particulară şi sensibilă spre viaţa universală şi incomprehensibilă, căci tot ce trăieşte în viaţa universală, tot ceeace străbate periodul vieţii, nu-l străbate decât pe calea universală, şi din ceeace este, nimic nu este adevărat decât în adevărul universal.

Ce este însă viaţa universală? Viaţa universală, deşi este substratul esenţial al lucrurilor, nu sufere nimic din partea lor şi nu se uneşte substanţial cu ele. „Viaţa universală este, a fost şi va fi aceeaşi, căci ceeace este, este şi niciodată nu se poate înţelege că n'a fost. Din contră, în mod intelectual, este declarat că rămâne întotdeauna acelaş, netraversabil, impermutabil, inalterabil, impermiscibil şi în eterna sa neclintire şi identitate". Din această viaţă universală îşi capătă toate lucrurile particulare, în proporţie cu propria lor capacitate, formele lor lu-

minoase. Lucrurile sunt ceeace sunt şi fac ceeace li s'a poruncit să facă — prin viaţă, socotită ca începutul şi lumina formală. Lumina aceasta se împarte în patru specii sau forme vitale ale lucrurilor de către Tatăl luminilor însuş, Dumnezeu. E o eroare deci să se creadă că viaţa particulară a lucrurilor s'ar datora vreunei materii universale.

Care sunt însă cele patru specii sau forme vitale? Prima este forma esenţială, adică ceeace noi am numi astăzi materia anorganică — stânca, piatra, metalul, etc., — la cari Cantemir adaugă pe cele născute din vegetale, ca oasele, lemnele uscate, etc. Această formă, deşi mută şi curat obscură, are totuş o lumină proprie. A doua este acea pe care o întâlnim la seminţele lucrurilor, în care se află şi preludiul sufletului şi pe care Cantemir o numeşte formă vitală. A treia este forma substanţială pe care o întâlnim la fiinţele care trăesc, se mişcă şi simt. A patra, în sfârşit, este substanţa, „creată ce e drept o singură dată, dar nu moare niciodată, căci poartă în mod expres, imaginea formei universale şi este constituită şi fixată în infinitul duratei".

Cantemir descrie forma substanţială a omului, arătând viaţa exterioară, trupească şi cadaverică, supusă patimilor şi stăpânită de pofte, anihilabilă, contrară binelui şi duşmană lui Dumnezeu. El combate definiţia, după care caracteristica esenţială a omului ar fi raţionalitatea, căutând să dea o definiţie potrivit ştiinţei sacre. „Omul este creatura trăind în corp prin sufletul nemuritor, pecetluită după Graţia lui Dumnezeu în urma luminii şi după Chipul primului model al Cuvântului".

In ultima carte — a şasea — Cantemir pune problema liberului arbitru. Dacă nimic nu se naşte şi nu devine, nici în mod natural, nici în mod supranatural decât prin predestinarea exercitată de către providenţa divină, mai este omul liber? Şi de unde răul? Impotriva celor ce au loc prin dispoziţiile lui Dumnezeu, „liberul arbitru al omului, spune Cantemir, nu poate avea facultatea de a le împiedica, de a li se opune, sau de a le contrazice şi nici, înfine, nu are puterea de a amâna sau transmuta ale ei prescrise şi predeterminate efecte". Singura atitudine potrivită nu este din contră decât supunere cu evlavie şi pietate graţiei divine. Omul face răul şi păcătueşte din cauza slăbiciunii liberei lui voinţi. Lipsit de graţia ajutătoare, bazat pe libera lui voinţă şi sub impulsul demonului rău, omul vrea, doreşte şi face prin sine, iar procedând astfel, săvârşeşte răul.

In vreme ce în diavol răul este numai privativ de bine, la om este în acelaş timp şi privativ şi pozitiv. „Este pozitiv, întrucât face lucruri care se potrivesc cu înclinarea proprie spre răul lipsit de bine, căci răul este pur şi simplu lipsa de bine; iar reaua înclinare a liberei voinţi este pozitivă răului şi prin urmare prin sine". După ştiinţa sacră, „tot ce nu este pentru Dumnezeu, prin Dumnezeu şi la Dumnezeu, este rău; şi viceversa, orice rău în sine nu este dela Dumnezeu, ci alături de Dumnezeu şi contra lui Dumnezeu". Dumnezeu fiind perfect şi răul fiind lipsa binelui, e clar că răul nu poate fi opera perfecţiunii divine. „Când omeneasca liberă voinţă, spune Cantemir, s'a desbinat de cârma lui Dumnezeu, adică de graţia care-l ajuta, şi retrogradând necontenit, a fost lipsită de orice lumină, poate chiar nefiind mulţumită nici chiar de răul cel mai rău, şi a stat la îndoială să-şi adaoge ceva şi mai rău decât chiar răul cel mai rău însuş, şi să se alipească la el (vai! a divinei guvernări parigorie), atunci, precum spune oracolul, gândurile omeneşti deveniră până într'atâta de aplecate spre rău şi într'atâta alunecară spre cel mai mare rău, încât antichitatea păgână şi superstiţioasă nu înceta să dea naştere la fragilităţi sensibile omeneşti, adică la născociri de artă nouă şi de ştiinţe sensitive ieşite din creerul corupt, şi în fiecare zi şi dacă s'ar putea în fiecare oră şi moment să descopere ceva nou şi să-l dea în urechile nenorocitei prostii a vulgului ca o minune neauzită şi niciodată văzută muritorilor. Căci ziceau că acela este un savant, care descopere ceva care este mai greu de priceput vulgului şi mai penibil, pentru ca să se convingă atât pe sine, cât şi pe alţii că întrece pe ceilalţi muritori". Două căi a ales diavolul pentru a înşela neamul omenesc şi a-l duce la pierzare: ateismul şi politeismul. Iar calea opusă, este aceea care duce la recunoaşterea lui Dumnezeu în cele trei ipostaze ale lui. După ce descrie impietatea ca pe un monstru cu trei capete, dintre care unul e înclinarea ateistă de a nega divinitatea, al doilea cacodoxia, al treilea credinţa că există un isvor dublu al divinităţii şi două cauze cereşti, Cantemir caută să demonstreze că modernii îi adaugă acestui monstru şi trei cozi: norocul, întâmplarea şi destinul. Ce este întâmplarea? Cantemir nu împărtăşeşte definiţia pe care Aristoteles o dă întâmplării, anume: „De câte ori un lucru se face pentru cineva şi obţine ceva din alte cauze decât acelea ce se aşteptau, se numeşte întâmplare". Această definiţie este după Cantemir cu totul greşită, fiindcă

tot ceeace se întâmplă, este determinat cauzal. Când cineva, lucrându-şi ogorul, dă peste o comoară, faptul acesta n'a avut loc din întâmplare, fiindcă totul s'a petrecut în cadrul cauzelor de mai înainte orânduite şi concurente. Cantemir defineşte prin urmare întâmplarea ca pe „un eveniment neaşteptat şi necunoscut de mai înainte, provenind din cauze confluente în cele ce se fac de cineva pentru ceva, adaptate la un bine necesar de către dispoziţia divină. Ceeace purcede din predestinarea providenţei divine este bine şi merită să fie concedat şi crezut. Ceeace însă purcede din voinţa liberă a omului şi în afară de predestinarea divină, nu e nici întâmplare, nici noroc, nici destin, ci numai şi numai rătăcire, nepricepere, ignoranţă şi înfumurare omenească — lucruri cari produc răul propriu şi prejudiciu altora. „Căci nu de întâmplare a fost învins Xerxes în Grecia, dar de înfumurata şi neghioaba lui ambiţiune; din contră, nu cu ajutorul norocului o mână de Greci a aşternut la pământ o mulţime atât de nenumărată de barbari, ci cu ajutorul bravurei pricepute şi al curajului distins. Aşa dar, pentru cei dintâi întâmplarea a fost foarte rea, iar pentru aceştia din urmă, foarte bună". Cu ajutorul divinităţii şi al liberului arbitru se explică tot ceeace se întâmplă, atât binele cât şi răul.

Cantemir compară apoi Providenţa cu mişcarea soarelui, Predestinarea cu căldura lui şi Preştiinţa divină cu lumina lui.

Să vedem acum care este atitudinea lui Cantemir în logică. Rugat de Tocilescu să se ocupe cu această chestiune, gânditorul Richard Wahle se socoate îndreptăţit să susţină, pe baza cercetărilor întreprinse, că în redactarea „Micului Manual de Logică", Cantemir s'a servit de următorii autori: Melanchton: De dialectica libri quator (1520), Joachim Jungius: Logica Hamburgensis (1635), Ulloa: Dialectica sive logica minor; Zabarelli: Opera minor; Petrus Hispanus: Summulae logicales [1]). Nu este vorba prin urmare de o lucrare originală, ci de un manual în genul atâtora care circulau în acea vreme în Europa. Cantemir distinge în logică, dealtfel caşi Ulloa, două părţi: una materială şi alta artificială. Prin logică naturală — quae a nostra dependit natura — Cantemir înţelege cugetarea naturală, ale cărei idei se înlănţuesc logic, fără ca subiectul gânditor să aibă conştiente regulele logice, pe care totuş gân-

1) Vd. M. Ac. Ro. No. 5148A. Ne referim şi noi la Richard Wahle, întrucât n'am avut la îndămână autorii pomeniţi de el, ca să-i confruntăm cu Cantemir.

direa lui le urmează. Prin logica artificială — quam magis ab Aristoteles traditam habemus — Cantemir înţelege acele principii pe care le abstragem din gândirea naturală şi le expunem aparte. Apoi examinând inteligenţa, Cantemir distinge la ea trei forme (operationes intellectus): prima formă sau operaţie este apprehensio, cu ajutorul căreea alcătuim noţiunile sprijiniţi pe intuiţie; a doua este compositio et divisio, cu ajutorul căreea alcătuim judecăţi, servindu-ne de noţiuni; însfârşit, a treia este oratio intellectiva, care efectuează judecăţi discursive.

Cantemir caută apoi să arate ce trebue să se înţeleagă prin termenii categorematici şi sincategorematici şi ce rol joacă ei în gândire.

Ţinând seamă de natura concluziei, Cantemir împarte silogismele în: 1) silogisme generale; 2) silogisme demonstrative, ale căror premize fiind certe, evidente şi necesare, şi concluziile lor vor fi la fel; 3 silogisme probabile, care nu conţin în ele adevăr, ci au numai asemănare cu adevărul. Interesant este apoi faptul că dintre cele patru figuri silogistice, Cantemir expune mai pe larg numai pe primele trei, pe a patra pomenind-o numai, ceeace înseamnă că valabile nu sunt după Cantemir decât trei figuri. Ca principiu de deducţie Cantemir recunoaşte principiul *dictum de omni et nullo*, pe care-l socoate ca suficient. E demn de relevat că nu vorbeşte nimic de aşa zisele principii logice.

Cantemir se ocupă la sfârşit şi de formele false ale deducţiilor silogistice. Silogismul poate lua o întorsătură greşită, poate adică deveni sofistic, în diferite chipuri, dobândind astfel mai multe feluri de sofisme: fallacia aequivocationis, amphilologiae, compositionis aut divisionis, variae significanti per similes voces, ignoratio elenchi.

Problemele logice sunt expuse de Cantemir în această lucrare clar. Dacă lucrarea ar fi fost publicată în sec. XVIII, adică atunci când a fost redactată, ea ar fi adus reale servicii învăţământului nostru filosofic.[1]).

Suferind influenţe stoice, creştine şi teosofice, Cantemir nu este un filosof care să ne fi dat o concepţie originală despre

1) Asupra lui Cantemir vd. şi substanţialul şi documentatul studiu al lui *Radu Dragnea*, Cantemir şi filosofia istoriei, „Scrisul Românesc", Anul I, Nr. 2, 1927, precum şi *Ştefan Ciobanu*, Dimitrie Cantemir în Rusia, Bucureşti, 1925.

lume şi viaţă. El şi-a pus însă probleme şi a căutat să le rezolve, aducând contribuţii ce merită să fie consemnate şi cunoscute. Opera lui filosofică trebue reeditată, pentru a fi astfel pusă în mânile cititorilor de lucrări filosofice. Avem atâtea instituţii de cultură de Stat sau sprijinite de Stat, care au obligaţia să intervină. Căci Cantemir este un gânditor de la care va trebui să plece orice istorie a filosofiei româneşti.

Dela Cantemir la Maiorescu

Apariţia lui Cantemir la orizontul gândirii româneşti rămâne însă singulară. Imprejurările istorice nu erau încă menite să întreţină o atmosferă prielnică reflexiei filosofice şi să facă posibilă continuarea firului de aur pe care principele moldovean începuse să-l toarcă, cu atâta pricepere şi încredere. Opera filosofică a lui Cantemir se prezintă astfel nu ca un fruct al atmosferei culturale ce domnea în acea vreme în principatele româneşti, ci ca o creaţie personală capabilă fără discuţie să se impună, dar sortită totuş să nu exercite influenţe. Căci din pricina împrejurărilor vitrege, Cantemir e silit să părăsească ţara şi o bună parte din opera lui să zacă multă vreme în manuscrise, departe de ţară, necunoscute de ai săi sau chiar uitate. O perioadă de un secol şi mai bine va trebui să se scurgă, ca să putem începe a înregistra din nou manifestări filosofice importante şi a se forma un climat propice creaţiei filosofice.

Nu trebue să credem că, dacă dela Cantemir până în a doua jumătate a sec. 19-lea nu apare o teorie sau un sistem filosofic de seamă, în toată această vreme activitatea filosofică ar fi ca şi inexistentă. Se lucrează, dar nu în direcţia *creaţiei*, ci în aceea a *răspândirii* cunoştinţelor filosofice. Două sunt centrele de cultură în care, pe lângă alte ramuri, se predă şi filosofia: Biserica Trei Ierarhi din Iaşi şi Mănăstirea Sf. Sava din Bucureşti. Iar pentru ca propunerea filosofiei în aceste instituţii să fie cu adevărat rodnică, era fireşte nevoe de manuale după care tinerii să poată învăţa. Dascălii din această vreme şi-au făcut însă sarcina destul de comodă: în loc să elaboreze manuale noui, s'au mulţumit doar să traducă. Un fapt asupra importanţei căruia nu trebue să trecem totuşi cu vederea: noi începem să avem texte în limba noastră în aceeaş vreme în care şi germanii, deşi cu o cultură mai veche, încep să aibă

texte în limba lor. Cu o deosebire însă: că în vreme ce germanii, datorită atâtor factori, în enumerarea şi analiza cărora nu e locul să stăruim aici, au dat în scurtă vreme în limba lor opere monumentale, noi am rămas până în a doua jumătate a sec. 19-lea, exceptând pe Cantemir, la abecedarul filosofic sau am ajuns cel mult la cartea de citire filosofică. Autorii manualelor erau la început greci sau germani, şi numai ceva mai târziu s'a recurs şi la gânditori francezi. Nu este inutil să ştim cam ce filosofi serveau drept bază învăţământului nostru filosofic din această vreme. Iată-i: N. Mavrocordat şi George Trapezuntul: Despre datorii, în greceşte, apoi greceşte şi latineşte, în mai multe ediţii (1719); Iosif Mavrocordat: Etica, după Muratori (1761); Eugenie Vulgaris: Logica şi Metafizica, după Wolff (1766); Caracterele lui Epictet (1785); Nicolae Varcosi: Logica, după Baumeister (1795); Athanasie Psalida: Psihologia logică (1795); de acelaş: Metafizica (1798); Daniil Filipide: Logica, după Condillac (1801). Costache Gane traduce Elementele de filosofie ale lui Weiss. Mai demne de relevat sunt însă lucrările lui Samuel Micu după Baumeister, Logica (Buda 1799) şi Legile Firei sau Filosofia cea lucrătoare (Sibiu 1800), prin aceea că sârguinciosul dascăl de la Blaj s'a străduit din răsputeri să creeze o terminologie filosofică românească, un lucru pentru acea vreme dintre cele mai dificile. Merită deasemeni să fie menţionat şi A. Tr. Laurian: Discurs la deschiderea cursului de filosofie în Colegiul Naţional Sf. Sava (1842)[1]).

Invăţământul filosofic se preda însă în acest timp şi după nişte caiete, scrise în limba grecească, cari serveau ca manuale şi cari ni s'au păstrat până astăzi, ele aflându-se acum în posesiunea Academiei Române. Unele din ele sunt datate, altele nu. Iată cam ce autori erau utilizaţi: Theofil Coridaleu: Introducere la filosofie (1697), mai multe ediţii; Introducere la Cartea despre suflet (1745); Observări explicative la cartea

1) In legătură cu lucrarea unui oarecare Petru Stamatiadi, pe care Em. Grigoraş a publicat-o la Casa Şcoalelor sub titlul *Geneza* (1924), după un pretins manuscris al acestuia din 1791, s'a dovedit că în realitate nu este vorba decât de traducerea unei scrisori a lui Evghenie Vulgaris, un profesor şi gânditor cu mare reputaţie în acea vreme la Constantinopol, iar că Petru Stamatiadi nu este decât trăducătorul acestei scrisori. Textul ei se află şi la sfârşitul celui de-al cincilea volum al operei lui Evghenie Vulgaris, publicat de Veniamin Costachi şi apărut, cum vom vedea mai jos, la 1819. Asupra acestei chestiuni vd. *D. Russo*, O scrisoare a lui Evghenie Vulgaris tradusă în limba română. O închipuită descoperire: un filosof român din sec. al XVIII, în „Revista Istorică Română", MCMXXXI, vol. I, pag. 7—25.

întâia a metafizicei lui Aristoteles; Explıcări la cărţile lui Aristoteles despre suflet; Observări şi cercetări la tratatul despre cer; Introducere la logică; Logica (1725). După cum se vede, Coridaleu era un autor preferat. Apoi: Logica şi fizica lui Blemmides; Sugduris: Introducere la logica lui Aristoteles; Alexandru din Bizanţ: Explicare la scrierea lui Aristoteles despre naştere şi pieire; Fr. Chr. Baumeister: Ontologie, tradusă în greceşte de Dumitru Nicolae Darvaris; Alexandru Exaporitul: Despre tratatul lui Aristoteles despre naştere şi pieire (1704); Teodor Prodromos: Rezumatul analiticelor ultime ale lui Aristoteles; Gh. Pachymeres: Logica; Sevastos Kiminitul din Trapezunt: Traducere în limba simplă a scurtului tratat al lui Aristotel despre virtuţi şi viţii (1698); Vasile Agopianu: Caiet pentru loghică (1848).

Situaţia nu s'a îmbunătăţit nici în prima jumătate a sec. 19, deşi o seamă de tineri pleacă în străinătate, să-şi însuşească o cultură temeinică. Iată cam ce avem în această vreme. D. Ţichindeal: Sfaturile a înţelegerii celei sănătoase (Buda 1802), Adunare de lucruri moraliceşti (Buda, 1808), Fabule filosoficeşti şi moraliceşti (Buda, 1814), toate după sârbul Dositeiu Obradovici; D. Filipide: Incercare de analiză a gândirii (1817); Vasile Vârnav: Filosofia moralicească a lui Muratori, din greceşte tomul I şi II (1825); Episcopul Grigorie al Argeşului: Logica sf. Ioan Damaschinul, din greceşte (1826); Golescu: Adunare de pilde biserriceşti şi filosofeşti, din greceşte (Buda, 1826); Dinicu Golescu: Elementuri de Filosofie Morală, din greceşte după Neofit Vamva (Bucureşti, 1827); Eufrosin Poteca: Filosofia cuvântului şi a năravurilor, după Heineccius, transpusă fiind în româneşte după traducerea greacă a lui Brâncoveanu (Buda 1829); Veniamin Costache: Funie sau frânghie întreită, din greceşte (Iaşi 1831); Indeletnicire iubitoare de Dumnezeu, din greceşte după Eugenie Bulgariul, 5 volume (Iaşi, 1815-1819); R. Tempea: Oglinda Statului bisericesc şi politicesc (Bucureşti, 1835). Apar în această vreme şi câteva traduceri din franceză, ca de pildă: Condillac, Logica în traducerea lui Vârnav; Mărimea Romanilor sau băgare de seamă asupra pricinilor înălţării şi căderii lor, a lui Montesquieu în traducerea lui Stanciu Căpăţineanu (1830); Manual de Filosofie lucrat după programa Universităţii de la Paris din 1840 de Delavigne în traducerea lui A. Tr. Laurian (1846); Cuvintele unui credincios de A. Lamennais, traduse de Arh. Dionisie Romano (1848), Vorbire asupra istoriei universale de

Bossuet, traducere de E. Poteca (1851), dar numărul lor este extrem de redus. Influenţa grecească este încă predominantă. Demn de subliniat este că transpunerile acestea în româneşte nu se fac după gânditori de mâna întâi, cari să fi deschis perspective noui în istoria gândirii omeneşti, ci, precum vedem, după autori cari sunt mai mult popularizatori.

Tot din această vreme, şi anume din anul 1837, ni s'a păstrat un Manual de Filosofie de la Seminarul Socola, al cărui cuprins e următorul: Cunoştinţe înainte; despre puterile şi lucrările sufletului; introducere în filosofie; istoria literară a filosofiei; *logica sau filosofia formală;* Partea I Analitică, Partea II Metodica[1]).

Trei români sunt cari, în această vreme, au militat cu sârguinţă pentru un învăţământ în limba română şi ale căror nume merită să fie menţionate: Samuel Micu, Gh. Lazăr şi Eufrosin Poteca.

Samuel Micu era adânc convins de nevoia de a avea lucrări de filosofie şi de a preda filosofia în limba noastră. „Numai unde lipseşte limba noastră cea românească, şi nu avem cuvinte cu care să putem spune unele idei, mai ales în ştiinţe, numai atunci, cu socoteală, şi numai cât este de lipsă, putem să ne întindem să luăm cuvinte ori din cea elină, ca din cea mai învăţată, ori din cea latină, ca de la a noastră maică, pentrucă limba noastră românească este născută din cea latinească". Ce înseamnă, pentru acest timp, a crea un vocabular filosofic românesc, e suficient să dăm numai câteva exemple din Samuel Micu. Pentru judecată el propune termenul spunere; pentru subiect, şi pe acela de temeiu; pentru copulă, împreunare; pentru predicat, zis. Pentru determinarea spunerilor, adică a judecăţilor, el întrebuinţează termenii: alcătuită sau nealcătuită, întăritoare, tăgăduitoare, peste tot sau de obşte, osebită, ipoteticească, despreunătoare, împotrivitoare, împotrivă zicătoare. Silogismele le împarte în silogisme care zic de tot, de fel, de spiţă precum şi de fieşte ce lucru care se cuprinde sub spiţă. Termenilor silogismului le spune graiul mare, graiul mic şi graiul mijlocitor, premizei majore spunerea cea mare, celei minore spunerea cea mică, iar concluziei încheere. E de prisos să mai subliniem meritul lui Micu în ce priveşte crearea terminologiei filosofice.

Gh. Lazăr are un îndoit merit: pentrucă la şcoala înfiinţată prin străduinţa lui, a introdus ca materii de predare în

1) Ms. Ac. Rom. No. 136.

limba română logica şi metafizica şi apoi pentrucă înţelegea să predea aceste discipline având ca îndreptar pe I. Kant[1]). Gh. Lazăr pare a fi fost astfel cel dintâi adept al filosofiei kantiene. Dealtfel Gh. Lazăr avea despre filosofia germană în genere o părere foarte bună, pe care o preţuia mai mult decât pe cea franceză. Cuvintele lui: „Filosofia franţuzească trebue să-şi scoată căciula înaintea celei nemţeşti!", exprimau în această formă plastică felul cum aprecia el filosofia celor două popoare. El n'a fost însă singurul adept al acestei filosofii în prima jumătate a sec. al 19-lea. Aug. Treboniu Laurian, Timoteiu Cipariu şi Simion Bărnuţiu, s'au inspirat deasemeni din Kant, pe care-l cunoşteau prin operele lui Krug, urmaşul lui Kant la Koenigsberg[2]). Desvoltarea, fără precedent în istoria poporului german, pe care o luase, începând cu Kant şi cu idealismul, filosofia germană, se impusese lumii întregi şi prin urmare şi la noi. Nu e deci de mirare că Gh. Lazăr, care făcuse studii la Viena şi luase cunoştinţă acolo de opera lui Kant, al cărui prestigiu era mai presus de orice discuţii, ţinea să facă şi poporului român, în limba lui, cunoscută filosofia kantiană.

Acelaş merit ca şi Samuel Micu îl are E u f r o s i n P o t e c a. Născut la 1786 în satul Nucşoara, Plasa Teleajăn, jud. Prahova, el îşi face pregătirea elementară cu preotul din satul său, apoi vine la Bucureşti unde îşi continuă studiile la şcoala grecească, pentru ca să şi le termine la Sf. Sava. Intre timp intrând în tagma călugărească, el îşi schimbă numele de botez din Dimitrie în Eufrosin. După terminarea studiilor la Sf. Sava, este trimis, cu alţi câţiva colegi, ca bursier, în străinătate, în Italia şi Franţa, unde studiază temeinic şi îşi însuşeşte o serioasă cultură. In anul 1825, Poteca se întoarce în ţară şi începe să predea filosofia la Colegiul Sf. Sava. Impulsul dat de Gh. Lazăr învăţământului românesc, s'a exercitat şi asupra filosofiei. Eufrosin Poteca îşi dă seama, ca şi Grigorie, Episcopul Argeşului şi atâţia alţi cărturari, că filosofia nu mai poate fi predată după manuale străine, ci că trebue să ne alcătuim manuale de filosofie în limba română. Eufrosin Poteca găseşte

1) *Gh. Bogdan-Duică*, Gh. Lazăr: Funcţionarea Şcoalei Sf. Sava, Publicaţiile Academiei Române III/I 16.

2) *Gh. Bogdan-Duică*, Kantiani români, „Semănătorul", III, 1904; *I. Petrovici*, Kant şi cugetarea românească, în volumul „Studii istorico-filosofice", ed. II, 1929; *I. E. Toroutiu*, Immanuel Kant în filosofia şi literatură română, 1925.

cu cale că lucrul cel mai potrivit ar fi traducerea în româneşte a logicei şi eticei lui Heineccius, care pentru vremea aceea putea servi ca un bun manual de şcoală.

Ajuns arhimandrit cu mare prestigiu, Eufrosin Poteca a trebuit să-şi petreacă ultimii ani ai vieţii surghiunit, ca stareţ al Mânăstirii Gura Motrului. El moare la 1859 la Mânăstirea Gura Motrului, unde şi este înmormântat[1]).

Incepând însă cu a doua jumătate a sec. 19-lea, lucrurile se vor schimba încet, dar sigur şi adânc. Dependenţa de cultura grecească începe să dispară, iar influenţele culturii occidentale devin tot mai puternice şi mai înviorătoare. Elemente tot mai bine dotate şi mai bine pregătite se întorc dela studiile făcute fie în Franţa, fie în Germania, activând cu energie şi spor. Posibilităţile de răspândire şi de fructificare a cunoştinţelor filosofice se înmulţesc tot mai mult. Invăţământul secundar este pus pe baze solide. Deasemeni învăţământul superior capătă o organizare serioasă, Universităţile căutând nu numai să răspândească cunoştinţi, ci să şi creeze în acelaş timp. Increderea în puterile creatoare ale spiritului românesc începe acum să prindă rădăcini puternice. O atmosferă de muncă metodică, serioasă, îşi face loc în Principatele Unite menite să devină prin străduinţa şi înţelepciunea conducătorilor în curând un stat independent, un Regat liber. In aproape toate domeniile ştiinţifice se lucrează de zor, dar în special roade bogate încep să apară în domeniul istoriei naţionale şi al filologiei. Filosofia, ca de altfel atâtea din celelalte ramuri ştiinţifice, nu va întârzia să se manifeste, la rândul ei, cu vigoare[2]).

Cel care, în această vreme de auroră filosofică, va contribui enorm la înfiriparea unui nou spirit filosofic şi la instaurarea atmosferei de seriozitate în cugetare, va fi Titu Maiorescu.

1) Vd. şi *G. Dem. Teodorescu*, Viaţa şi opera lui Eufrosin Poteca [1786—1859], „Revista pentru Istorie, Archeologie şi Filologie", Anul I vol, II, 1883 ; *I. Bianu*, Intâii bursieri români în străinătate, „Revista Nouă", Bucureşti 1887, pag. 421—431 ; *Gh. Adamescu*, Primii profesori de filosofie ai şcoalei de la Sf. Sava, „Revista Generală a Invăţământului", 1927.

2) Asupra datelor bibliografice vechi, a se vedea: Bianu I. şi Hodoş Nerva, *Bibliografia româneacă veche t. II (1716—1808) Buc, 1910 şi t. III (fasc. I-II) Buc, A. 12*; Bianu I. şi Simonescu Dan, *Bibliografia românească veche* t. III (1817—1830) Buc. 1936; Adamescu Gh. *Contribuţiuni la bibliografia românească* I Buc. 1921, II Buc, 1923, III Buc, 1928; Iorga N., *Istoria lit. rom. în veacul al XIX-a*. vol. I Buc. 1907, vol. II Buc, 1908, vol. III Văleni 1909; Bianu I., *Catalogul manuscriptelor româneşti*, vol, I Buc, 1907; vol. II în colaborare cu R. Caracaş, Buc. 1913; vol. III în colaborare cu G. Nicolaiasa, Craiova 1931; Litzica C., *Catalogul manuscriptelor greceşti*, Bucureşti, 1909; Russo D., *Studii şi Critice*, Bucureşti, 1910

Titu Maiorescu

Cu Titu Maiorescu însă filosofia română capătă, începând cu a doua jumătate a sec. 19-lea, o deosebită înviorare. Născut la 15 Februarie st. v. 1840 la Craiova, Titu Maiorescu, după ce face prima clasă gimnazială la Braşov, este înscris la Academia Theresiană din Viena, unde îşi aproprie o foarte serioasă cultură, distingându-se aici ca primul pe toată şcoala. După terminarea liceului în 1858, se înscrie la Universitatea din Berlin. După un an de frecventare a cursurilor aici, Titu Maiorescu cere, pe baza ultimilor doui ani petrecuţi la Theresianum, scutirea de restul frecvenţei, pentru a-şi putea trece examenul de doctorat. Deoarece însă Universitatea din Berlin îi refuză acest lucru, el încearcă la Universitatea din Giessen, care-i acordă dispensa cerută, aşa încât poate să-şi treacă doctoratul, la 8-30 Iulie 1859, la această Universitate cu tema *De philosophia Herbarti*, obţinând predicatul *magna cum laude*. Deşi relativ foarte tânăr, el îşi crează legături serioase în capitala Prusiei de atunci, fiind solicitat să colaboreze la revista proaspăt înfiinţată *Der Gedanke* şi să ţină conferinţe. Obţinând o bursă pentru Franţa, Maiorescu pleacă în Noembrie 1859 la Paris, obţine aici echivalarea titlului său de doctor în filosofie cu acela de licenţiat în filosofie, se înscrie la drept, în Noembrie 1861 luându-şi licenţa la această Universitate. Prin şederea în capitala Franţei îşi îmbogăţeşte cunoştinţele, completându-şi cultura germană, aşa de temeinică, cu cultura franceză. In 1861 el publică la Berlin lucrarea *Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form*, care ni-l înfăţişează pe Maiorescu ca pe un perfect stăpânitor al limbii germane şi ca pe un distins stilist. Intors în acelaş an în ţară, el este numit magistrat în Bucureşti, post pe care nu-l deţine decât puţin

timp. Căci în urma unor incidente, destul de grave, petrecute la Liceul Internat din Iaşi, Maiorescu este solicitat să primească funcţia de director al Internatului la acest liceu, pentru a pune ordine. Astfel că în Decembrie 1862 îl vedem la Iaşi. De acum începe strălucita carieră, didactică şi culturală, a lui Titu Maiorescu. El deschide mai întâi un curs liber de istorie la Universitatea din Iaşi, pentru ca nu mult după aceea Ministerul Instrucţiunii să-l însărcineze cu un curs de filosofie. El înfiinţează deasemeni societatea literară „Junimea" (1864), iar peste câţiva ani revista „Convorbiri Literare" (1867), ambele menite să joace un rol covârşitor în cultura românească din a doua jumătate a sec. al XIX-lea. Intrând în viaţa politică, este ales în mai multe rânduri deputat, face parte ca ministru din câteva guverne, prezidând chiar guvernul din 1913 şi pacea dela Bucureşti. Suspendat din învăţământ în 1871 pe motive absolut ilegale, el practică advocatura până în 1884, când este reparată nedreptatea şi numit profesor la Universitatea din Bucureşti, unde predă logica şi istoria filosofiei contemporane dela Kant încoace, până în 1909, când îşi regulează drepturile la pensie. Maiorescu moare la 2 Iulie st. v. 1917.

Prins în vârtejul luptelor literare în care a intervenit cu hotărâre şi energie, curăţind terenul literar şi îndrumând sănătos literele române într'un moment din cele mai importante al desvoltării lor, adânc pasionat pentru cariera profesorală pe care o consideră ca adevărata lui vocaţie, convins, pe lângă aceasta, că gândirea românească nu se află încă într'un stadiu care să-i îngădue avântarea în speculaţia pură, Maiorescu n'a dat filosofiei româneşti ceeace studiile sale din tinereţe şi însuşirile sale intelectuale lăsau să se întrevadă. Deaceea rolul lui în filosofia românească e mai mult de natură didactică. Profesor strălucit şi foarte scrupulos, Maiorescu a ridicat prin prelegerile sale prestigiul nu numai al cursurilor filosofice în genere ci şi al literilor. De o operă filosofică, în strictul înţeles al cuvântului. a lui Maiorescu, nu se poate vorbi. Se poate vorbi însă de anumite contribuţii filosofice şi îndeosebi de contribuţii în învăţământul filosofic.

In *Einiges Philosophische* se observă imediat influenţa lui Herbart pe de o parte, a lui Feuerbach pe de alta. Căci în concordanţă cu Herbart, Maiorescu defineşte filosofia drept „ştiinţa care se ocupă cu relaţii". (Die Wissenschaft nun, welche sich mit den blossen Verhältnissen beschäftigt ist die Philo-

sophie)[1]). Astfel psihologia se ocupă cu relaţiile dintre reprezentări, logica cu relaţiile dintre noţiuni. Cu cuvintele lui Herbart defineşte Maiorescu Estetica, pe care o înţelege în sens larg, în care este înglobată atât estetica propriu zisă cât şi morala. Şi ca şi Herbart, Maiorescu susţine că în judecata estetică — lato sensu — intră un atribut de aprobare şi desaprobare, de preferinţă şi respingere, ceeace o face să se deosebească de judecata propriu zis teoretică. Frumosul privit în aspectul lui sensibil, conţine obiectul esteticei propriu zise, iar privit sub aspectul lui moral, conţine obiectul eticei sau al filosofiei morale. Obiectul metafizicei îl constitue raportul de contradicţie dintre reprezentări sau noţiuni, raporturi pe care metafizica e obligată să le dovedească şi să le înlăture.

După ce face mai multe incursiuni psihologice, ocupându-se în special cu asocierile dintre reprezentări, cărora le stabileşte legile, Maiorescu îşi pune problema teismului şi a ateismului. Ca şi pentru L. Feuerbach, sub a cărui influenţă stă în această privinţă, noţiunea de Dumnezeu nu este pentru Maiorescu decât noţiunea de umanitate, Dumnezeu nu este altceva decât umanitatea abstractizată[2]). Nu Dumnezeu a creat prin urmare pe om după chipul său, ci din contra omul a creat pe Dumnezeu după chipul lui. De aceea Dumnezeu nu trebue căutat în afară, ci în interiorul însuş al omului, „ca expresia cea mai pură a esenţei sale pur omeneşti". „Spune-mi Dumnezeul tău, şi eu îţi voi spune cine eşti"[3]). Teologia nu este altceva decât o antropologie abstractizată (Abstractions - Anthropologie). Cine priveşte lucrurile din punct de vedere noţional, trebue să rămână în cadrul conceptibilului şi în acest caz problema divinităţii nu poate fi deslegată decât în sensul următor: „Der Gott, den Manche als einen überirdischen wollen begriffen haben, ist ein esclusiv humaner; er ist edel im Edlen, im Reinen ist er rein, finster dagegen und intolerant im verkertzernden Glaubigen; sein mit der fortschreitenden Erziehung der Menschen fortschreitender Begriff ist der Masstab für die Civilization der Menschheit, denn er ist das Abbild ihres besten und klarsten Geistes; er ist unsterblich, weil die Menschheit unsterblich ist, weil der Begriff in ewiger, nie alternder Jugend lebt, ein ernster un-

1) Einiges Philosophische, pag. 11.
2) Ibid, pag. 157.
3) Ibid. pag. 160.

zerstörbarer Pfeiler, um darauf zu bauen einen Zufluchtsort für die leichtsinnig wandelbaren Vorstellungen"[1]).

La nemurire nu poate avea pretenţie decât ceeace este spiritual. „Adevărul se menţine indiferent de timp şi loc; ceeace cu milenii înainte a fost adevărat, rămâne adevărat şi după milenii; ceeace a fost în adevăr bun şi frumos în trecut, va fi bun şi frumos şi în viitor"[2]). Sufletul dispare, dar spiritul rămâne; gânditorii mor dar ideea trăeşte pururea. Ceeace este sensibil, e individual şi deaceea moare; ceeace este spiritual este nemuritor, dar este universal. Din această cauză nu există o viaţă personală după moarte.

Ca urmări sociale ale acestei atitudini filosofice, sunt spiritul critic şi spiritul de toleranţă, precum şi cultivarea femeei şi întărirea familiei. Istoria ne învaţă, spune Maiorescu, că acolo unde femeea nu serveşte decât plăcerii brute, e o dovadă de nivel scoborât al culturii; şi că poporul care nu mai are nici un simţ pentru căsătorie şi viaţa de familie, e sortit pieirii.

Chipul cum Maiorescu defineşte filosofia, ca ştiinţă care se ocupă numai cu „relaţiile"[3]), ne îndreaptă gândul fără să vrem la filosofia lui Herbart. Şi în adevăr Maiorescu s'a desvoltat sub influenţa lui Herbart şi a stat sub această influenţă. Faptul acesta nu l-a împiedecat fireşte să aibă spiritul deschis faţă de ideile altor gânditori, ca de pildă Schopenhauer, J. St. Mill, H. Spencer, Ludwig Feuerbach şi s'ar părea chiar Hegel.

In 1876 Maiorescu publică, după notele prelegerilor ţinute la Universitate, un manual de logică, intitulat *Logica*. In acest manual de o rară claritate în gândire, de un stil fluent, de o clasică sobrietate şi concizie, Maiorescu reprezintă punctul de vedere formal în logică, sub influenţa lui Herbart, pe care începuse să o sufere încă din Theresianum, influenţă accentuată şi de logica herbartianului Moritz Wilhelm Drobisch, *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen*, care se mişca pe un teren strict formalist. Influenţa lui Drobisch este pe alocuri aşa de pronunţată încât merge până la exprimarea aproape la fel a aceloraşi idei. Deosebind însă, împreună cu Herbart şi şcoala lui, logica de psihologie, Maiorescu a contribuit în mare măsură la orientarea serioasă şi la pregătirea

1) Ibid. pag. 170.
2) Ibid. pag. 177.
3) Ibid. pag. 11.

logică a unui întreg şir de generaţii, căci *Logica* lui Maiorescu a fost utilizată decenii de-a rândul nu numai de către studenţi ci şi în şcolile secundare. E drept că din cauza conciziei şi a poziţiei formaliste pe care o reprezenta, elevii şi studenţii aveau de luptat cu mari dificultăţi.

Maiorescu nu s'a oprit totuşi, în manualul său de logică, în graniţele trasate acestei discipline de Herbart şi elevii săi. Luând, împotriva lui J. St. Mill, în apărare valoarea silogismului şi aducând întru aceasta argumente noui, Maiorescu, cu spiritul său comprehensiv, ţine seamă de mersul şi desvoltarea ştiinţelor, mai întâi prin aceea că deosebea două părţi în logică: logica elementară şi metodologia şi apoi prin aceea că în metodologie acorda un rol important inducţiei. Aici se observă la Maiorescu influenţa exercitată asupra lui de J. St. Mill.

In ce priveşte estetica, Maiorescu este tributar esteticei germane, lui Schopenhauer şi Vischer. Examinând structura poeziei, el distinge condiţiile materiale şi condiţiile formale ale poeziei, un lucru pe care-l făcuse Th. Vischer, după care se orientează Maiorescu. Schopenhauer a exercitat deasemeni influenţe asupra lui. Maiorescu a împărtăşit teoria lui Schopenhauer, după care arta are menirea să exprime tipicul, artistul înălţându-se întru aceasta în lumea impersonală. Cu alte cuvinte, Maiorescu împărtăşeşte convingerea că obiectul artei sunt ideile platonice pe care artistul are menirea să le sesizeze şi să le exprime.

Dealtfel, Maiorescu a pătruns în filosofia lui Kant cu ajutorul operei lui Schopenhauer. Deaceea înţelegerea pe care o avea el despre filosofia kantiană era alterată de modul cum o interpretează Schopenhauer. Cât de mult îi impunea lui Maiorescu estetica lui Schopenhauer, reese din faptul că a căutat s'o traducă în româneşte, publicând chiar o parte din ea.

In studiul „Din experienţă" Maiorescu are vederi interesante asupra stărilor sufleteşti. Respingând orice speculaţie metafizică în legătură cu fenomenele sufleteşti, precum şi teoriile atomiste, preconizând ca mijloace de cunoaştere observaţia şi experienţa, Maiorescu explică greşelile în care cad oamenii când e vorba să-şi cunoască semenii, cu ajutorul îngustimii de conştiinţă. Sufletul omenesc nu se poate deschide deodată, ci este astfel făcut că stările lui se strecoară succesiv prin conştiinţa actuală. Deaceea ne înşelăm când dintr'un singur fapt pe care l-am observat la o persoană tragem concluzii asupra caracterului

ei. Fiindcă în realitate e nevoe de mai multe fapte, de împrejurări diferite şi variate, în care să se afle persoana în chestiune, pentru a conchide ceva valabil asupra ei. „Cauza este, spune Maiorescu, aceeaşi condiţie primordială a sufletului omenesc. Sunt aşa de felurite şi de schimbătoare întâlnirile simultane ale puţinelor idei şi simţiri în cercul luminos al fiecărui moment dat, încât nu se poate vorbi de o armonizare a întregii mulţimi de idei şi de simţiri făcută sub lumina conştiinţei. Sunt poate în fiecare om diferite grupuri de idei şi de simţiri, ce nu ajung niciodată a se întâlni în strâmtul cerc luminos al vreunui moment din viaţa lui, ci fiecare vine de-a rândul şi izolată sub lumina inteligenţei, fără nicio privire posibilă asupra celeilalte, aşa încât nu are ocazia de a se potrivi şi a se rectifica întreolaltă" [1]). Deaceea doi tineri, cari s'au cunoscut la un bal, s'au plăcut şi s'au luat, nu se mai înţeleg, fiindcă în realitate nu s'au cunoscut unul pe altul. Nu trebue să uităm apoi că „omul tânăr nu este, ci devine: numai despre omul bătrân se poate întrucâtva zice că este, fiindcă a fost şi s'a dovedit. In mişcare, nu în repaos, ni se înfăţişează toate stările sufleteşti. Un diamant îl poţi găsi după zece ani cum l-ai lăsat acum zece ani: diamantul este anorganic; un om nu rămâne după un timp oarecare cum l'ai lăsat mai înainte: omul este viaţă organică" [2]).

In afară de asta, cunoştinţele noastre trebue să se lege între ele, iar nu să stea risipite. „Cunoştinţele tale trebue să aibă o toartă, de care să le prinzi şi tu trebue să iei lanţul, cu care trebue să le aduci în mişcare regulată din întunerecul memoriei la lumina îngustă a conştiinţei actuale. O mie de boabe stau împrăştiate în diferite locuri, tu îţi pierzi vremea ca să le cauţi una câte una; dar dacă au fost prinse de un fir comun, cu o singură apucare a mânei stăpâneşti totalitatea şiragului" [3]). Insfârşit în fiecare om sunt cel puţin doi oameni: omul ideilor şi omul simţirilor (minte şi inimă)", un lucru de care trebue să ţinem neapărat seamă. „Vei greşi totdeauna, dacă vei judeca pe om numai după ideile ce le exprimă, chiar dacă ai constatat că sunt adevăratele lui idei. Trebue să aştepţi ocaziile de a-i constata adevăratele lui simţiri, cel puţin în privinţele mai importante" [4]).

Idei interesante găsim şi în articolul „Progresul Adevă-

1) Critice, Ediţia complectă, vol. II, 1928, pag. 287.
2) Ibid., pag. 283-4.
3) Ibid., pag 285-6.
4) Ibid., pag. 286.

rului", unde întâlnim deasemeni influenţa lui Schopenhauer, precum şi în cele câteva aforisme pe care ni le-a lăsat Maiorescu [1]).

Meritul mare al lui Titu Maiorescu în filosofia românească este însă, în afară de lucrările sale, care prin claritatea stilului, conciziunea ideilor şi stringenţa argumentării, au servit ca model celor ce i-au urmat, este altul: acela de a fi ştiut să aleagă, dintre studenţii ce-i audiau prelegerile, pe cei cu aptitudini filosofice şi să le dea tot sprijinul. E suficient să amintim că C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulesou, S. Mehedinţi, I. Petrovici, ca să nu pomenim de cât pe aceştia, i-au fost elevi, spre a ne da seamă ce a putut însemna Maiorescu ca dascăl. In această privinţă filosofia românească nu poate să nu-i fie recunoscătoare.

---

1) Asupra lui Maiorescu a se vedea şi: *G. Bogdan-Duică*, T. Maiorescu, 1921, şi *Soveja*, Titu Maiorescu (1925); *I. Petrovici*, Titu Maiorescu, 1840—1917; *P. P. Negulescu*, Ceva despre Maiorescu, „Convorbiri Literare", 1936; *Mircea Florian*, Inceputurile filosofice ale lui Titu Maiorescu, „Convorbiri Literare", 1937; *Tudor Vianu*, Influenţa lui Hegel în cultura română, 1933; *I. Rădulescu-Pogoneanu* în *Introducerea* la Insemnările zilnice ale lui Titu Maiorescu, *1937*

Vasile Conta

Primul gânditor sistematic român, Vasile Conta, s'a născut la 15 Noembrie 1845 în satul Ghindăoani din judeţul Neamţ[1]), în acea regiune cu minunate poziţii naturale, cu munţi şi poteci, cu stâni unde doinele se pierd în văi, o regiune menită să desfete ochiul, să deschidă inima şi să agerească mintea. Tatăl său, preot al satului, era de un temperament energic, dar înclinat spre scepticism, iar mama, cucernică şi pioasă, cu o privire mistică şi visătoare, ştiuse să-şi crească copiii în iubire şi să le impună respect faţă de lumea cealaltă. Pregătirea elementară, Vasile Conta şi-o face în Târgul Neamţului, la dascălul Timofte. După terminarea cursului primar, el se prezintă la Academia Mihăileană, unde obţine prin concurs o bursă. Imprejurările fac însă ca notele obţinute în primul an să-l ducă nu numai la pierderea bursei, dar şi la repetarea anului. La finele primului an, temându-se de severitatea tatălui, nu s'a mai întors în sânul familiei, ci schimbându-şi adresa şi făcându-şi familia să-i piardă urma, rămâne la Iaşi, unde îşi duce zilele cum poate. In asemenea condiţii, e natural ca frecvenţa să-i fie neregulată. In 1862 el aranjează cu directorul unei trupe de teatru să intre în trupa acestuia, părăseşte apoi cursurile liceale şi devine artist. Duce astfel câtăva vreme o viaţă de nomad, din care se alege cu două lucruri: cu o fru-

---

1) Asupra vieţii lui Vasile Conta a se vedea: Iacob Negruzzi în „Convorbiri Literare", 1882; D. Rosetti-Tescanu „Convorbiri Literare", 1895; Acelaş în Théorie de l'ondulation universelle, pp. IX—XI, (Paris, 1895; I. A. Rădulescu-Pogoneanu, *Ueber das Leben und die Philosophie Contas* (Leipzig, 1902); O. Minar în *Opere Complecte. Filosoful Conta* (Ed. Sfetea, Bucureşti, 1914); N. Petrescu în *Vasile Conta. Opere filosofice* (Cartea Românească, Bucureşti, 1922); I. E. Torouţiu în *Studii şi Documente Literare*, vol. II, Bucureşti, 1932. Asupra anului de naştere, în privinţa căruia există controverse. cele mai concludente date se află la I. E. Torouţiu: Vasile Conta s'a născut la 15 Noembrie 1845, nu 1846.

moasă lectură de piese franceze, pe care directorul trupei i le punea bucuros la dispoziţie, şi cu un dor puternic de a-şi relua studiile şi a le duce la capăt. După ce dă clasa a treia în particular, dă clasa a patra ca elev înscris regulat, iar începând cu clasa a cincea se înscrie intern. Notele consemnate în matricola şcoalei, ni-l arată pe Conta în ultimii ani de studii ca pe un elev foarte asiduu, având la majoritatea materiilor note foarte bune.

După ce în 1868 îşi dă bacalaureatul, Conta solicită de la „Societatea pentru trimiterea junilor României la învăţătură" în străinătate, o bursă, care i se aprobă în vara lui 1869 şi în Octombrie al aceluiaş an pleacă la Anvers. Bursa avea însă o destinaţie precisă: studiile comerciale. Deşi nu avea nici o simpatie pentru asemenea studii, Conta primeşte totuş bursa cu această destinaţie, se apucă de lucru şi în 1871 îşi iea diploma. El nu se mulţumeşte însă numai cu studiile comerciale, cu ajutorul cărora nu ţinea deloc să-şi facă o carieră, ci în 1870 iea examenul de candidat în drept la Universitatea din Bruxelles, iar în Iunie 1872 îşi trece doctoratul în drept. Conta ţinea mult, pentru a-şi desăvârşi studiile, să mai rămână încă în străinătate; dorea în special să stea o bucată de vreme în Anglia şi deasemeni să-şi aproprie limba germană. „Societatea pentru trimiterea junilor României la învăţătură", aflând că bursierul ei face şi altceva decât studii comerciale, refuză să-i mai prelungească bursa, spre a-l sili astfel să se întoarcă în ţară şi a intra în viaţa comercială, pentru care fusese trimis în străinătate să se pregătească.

Astfel, câteva luni de zile după examenul de doctorat în drept, Conta se vede silit să se întoarcă în ţară. Aici, la Facultatea de Drept din Iaşi, era tocmai liberă catedra de Drept civil. Conta se prezintă la concurs, obţine în Ianuarie 1873 catedra, iar în luna următoare îşi deschide cursul.

Avansarea într'o situaţie aşa de înaltă, la o vârstă aşa de tânără, era fără îndoială un fapt menit să-l bucure. Inainte de toate, fiindcă după atâţia ani de strâmtorare se vedea şi el însfârşit scăpat de grijile materiale. Dar era menit să-l bucure numai în parte, căci cariera începută nu răspundea nici pe departe puternicelor lui înclinaţii interioare. El era *născut* pentru filosofie şi împrejurările îl *făcuseră* jurist — o situaţie deci dintre cele mai tragice. Il vedem încă din liceu preocupat de probleme filosofice, iar la studii în străinătate, pe lângă

materiile la care era obligat să-şi dea examenele, el îşi făcea timp şi pentru a citi filosofie. El învaţă în acest timp englezeşte şi iea contact direct cu operile lui Spencer, Darwin, Tylor, Buckle, Bain, John St. Mill, Macaulay, întărindu-şi ideea *evoluţionistă* pe care o descoperise singur încă din adolescenţă. Tot acum el citeşte pe Auguste Comte şi ia cunoştinţă de filosofia *pozitivistă* a acestuia. El iea cunoştinţă deasemeni de filosofia la modă în această vreme a unui Büchner, Vogt, Moleschott, pentru care are o mare simpatie şi care-i va determina, în sens *materialist*, propria lui desvoltare filosofică. In ţară, terenul nu era pregătit pentru speculaţii filosofice. In Iaşi era în această vreme un început serios de mişcare culturală şi o atmosferă mai prielnică pentru creaţie. Căci de curând luase fiinţă „Junimea", din care făceau parte personalităţi de mâna întâia, unde se ţineau şedinţe regulate şi se discutau probleme serioase. Conta face parte din ea şi citeşte aici din lucrările lui filosofice. In organul acestei societăţi, „Convorbiri Literare", îşi publică el şi o parte din lucrările lui. Stimulente deci pentru Conta, dar nu dintre cele mai mari. Căci „Junimea" era înainte de toate o societate *literară*, iar nu filosofică, şi însuş *spiritus* ei *rector*, Titu Maiorescu, manifesta pe faţă neîncrederea lui, pentru vremea sa, în puterea speculativă a minţii româneşti. Râvna filosofică a lui Conta era însă mai puternică decât împrejurările contrarii. Ducând o viaţă foarte retrasă — cea mai potrivită meditaţiei filosofice — Conta era bucuros să trăiască cu problemele lui, cu marile lui probleme filosofice. Numai aşa se şi explică fecunditatea lui filosofică şi cu atât mai mare se vădeşte meritul lui.

Cu toată pasiunea lui pentru studii şi viaţa retrasă, Conta se văzu totuş silit la un moment dat să păşească în *forum*. După războiul din 1877—78 şi înfrângerea Turcilor, se răspândeşte svonul în ţară că Ruşii intenţionează să ne ia cele trei judeţe din sudul Basarabiei. Conta, profund mişcat, scrie câteva articole în ziare în care acuză guvernul că nu ştie să procedeze şi preconizează apărarea cu armele a drepturilor noastre. Tratatul dela San-Stefano consfinţea, din nenorocire, svonul: Sudul Basarabiei era cedat Rusiei, României dându-i-se în schimb Dobrogea. Un al doilea fapt apoi agită conştiinţa lui Conta şi-l sustrage gândirii filosofice. Congresul de la Berlin nu ratifică numai răpirea celor trei judeţe sud-basarabene, ci impune şi revizuirea articolului 7 din Constituţie, care acorda

drepturi politice numai cetățenilor români de religie creștină. Revizuirea cerută de Congresul de la Berlin, urmărea acordarea de drepturi egale pentru toți supușii români, ceeace însemna în primul rând pentru toți evreii. Conta intră din nou în acțiune, iea atitudine potrivnică, redactează manifeste și convoacă întruniri. El este ferm convins că modificarea articolului 7 decisă de Marile Puteri la Berlin va avea ca urmare distrugerea caracterului etnic și a unității de gândire, de simțire și de acțiune a poporului român. Hotărârile Congresului de la Berlin impuneau revizuirea Constituției și deci noui alegeri.

La aceste alegeri, făcute în 1879, candidă și V. Conta, alegându-se deputat cu o mare majoritate de voturi. In Cameră, el ținu un răsunător discurs cu prilejul modificării articolului în chestiune, iar Camera îl modifică potrivit vederilor lui Conta: din punct de vedere religios se suprimă orice deosebire între cetățeni, iar străinii toți, deci și evreii, vor putea fi naturalizați în mod individual, nu în bloc, și anume printr'o lege specială.

Discursurile ținute în Parlament precum și întregul lui fel de a se comporta i-au atras multe simpatii. Intre altele, pe aceea a primului Ministru de atunci, Ion Brătianu, care la alegerile revizioniste încercase tot posibilul ca gânditorul nostru să nu fie ales deputat. Astfel se face că I. Brătianu îi propune în 1880 să primească portofoliul Instrucțiunii Publice și al Cultelor în cabinetul prezidat de el. Conta primește și la 20 Iulie 1880 întră în guvern. Primul lucru la care se gândi ca ministru, fu o reformă radicală a învățământului. El întocmi în adevăr un proect de lege, menit să pună pe alte baze instrucția și educația. Dar proectul său, din pricina inovațiilor revoluționare pe care le cuprindea, a stârnit proteste vehemente. Intre altele, proectul scotea religia din liceele de băeți, prevedea înființarea de licee de fete, dreptul fetelor de a urma studii universitare, taxe școlare pentru învățământul secundar, mărirea numărului de ore de predare pentru profesori, un examen de capacitate mai sever pentru profesori, o supraveghere atentă și mai asiduă a acestora întru îndeplinirea datoriei și pedepse mai aspre pentru cei ce se abat de la ea. Preoți, părinți, profesori, s'au ridicat ca un singur om împotriva proectului și a ministrului. Majoritățile liberale din Parlament socotiră că introducerea de taxe școlare pentru învățământul secundar ar constitui o piedică serioasă în calea tineretului

din păturile de jos, dornic de învăţătură. Astfel ministrul cultelor şi instrucţiunii îşi crease o situaţie dintre cele mai dificile prin proectul său. Un singur om putea să-l scoată din această situaţie şi să intervină ca reforma învăţământului, de care ţara avea în adevăr mare nevoe, să aibă totuş loc, cu modificările necesare aduse proectului lui Conta: era Ministrul Preşedinte I. Brătianu. Dar acesta nu socoti de cuviinţă să intervină, aşa încât Conta se văzu silit să se retragă din Minister la 10 Aprilie 1881. Proectul nu deveni deci lege. Şi aceasta în paguba reală a ţării. Cât de sănătoase şi de necesare erau principiile de reformă statuate de Conta în proectul său, rezultă cu prisosinţă din faptul că reforma învăţământului, efectuată cu mult mai târziu, n'a putut să nu cuprindă cea mai mare parte din principiile proectului lui Conta.

Puţin timp după ce părăsi Ministerul, Conta fu numit membru la Curtea de Casaţie. Aici nu putu depune însă o activitate prea intensă, din cauza sănătăţii lui. Incă din primii ani de liceu când, în urma notelor slabe, nu îndrăzneşte să se mai întoarcă în sânul familiei şi duce acea viaţă agitată fără cămin şi de mizerie, Conta se alege cu o afecţiune de piept. Primele simptome grave ale boalei apar însă pe când se afla la studii în Belgia, în toamna anului 1871, în urma marii activităţi intelectuale pe care trebuia s'o depună. El se văzu silit, în urma recomandaţiilor doctorilor, să-şi iea o vacanţă de câteva luni, pe care le petrecu în Italia, unde se înzdrăveni şi putu face apoi faţă studiilor. Dar din 1881 sănătatea lui Conta începuse să lase tot mai mult de dorit. In Decembrie al aceluiaş an pleacă din nou în Italia, ca să se refacă, dar boala era prea înaintată, ca să mai poată fi ţinută în loc. Conta începe pe zi ce trece să-şi dea seama că se află în faţa inevitabilului. O singură dorinţă mai avea acum: să termine lucrarea pe care o începuse, „Bazele metafizicei". Boala agrăvându-se, Conta se întoarce în ţară şi la 22 Aprilie 1882 îşi dă sfârşitul. Destinul îi refuzase împlinirea ultimei lui dorinţi: terminarea „Bazelor metafizicei". Moartea lui atât de prematură a răpit culturii româneşti o minte în plină ascensiune, care ar fi putut să-i mărească tezaurul cu multe valori încă.

Conta a scris: *Teoria Fatalismului* (apărută întâi în „Convorbiri Literare" din anii 1875-1876 şi în limba franceză în 1877, Bruxelles"); *Teoria Ondulaţiei universale* (apărută

întâi în „Convorbiri Literare" din 1876 - 1877, tradusă apoi în limba franceză de D. Rosetti - Tescanu, cu o scrisoare- prefaţă de L. Büchner şi apărută la Paris în 1895); *Origina Speciilor* (apărută în „Convorbiri Literare" din 1877 şi în limba franceză, la Iaşi în 1888); *Incercări de Metafizică* („Convorbiri Literare", 1879 şi în limba franceză la Bruxelles în 1880, având ca titlu „Introduction à la Métaphysique"). Ca lucrări postume neterminate au rămas de la Conta: *Bazele Metafizicei,* apărută în limba franceză în traducerea lui D. Rosetti-Tescanu, sub titlul „Les Fondements de la Métaphysique" (Paris, 1890) şi *Intâile Principii cari alcătuesc lumea,* apărută în 1888 în limba franceză sub titlul: „Premiers principes composant le monde". Operele sale complecte au fost publicate de O. Minar sub titlul: „Opere complecte. Filosoful Conta" (Editura C. Sfetea, Bucureşti, 1914), iar o ediţie complectă a operelor sale filosofice ne-a dat Nicolae Petrescu sub titlul: „Opere filosofice" (Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1922 [1]).

Două sunt domeniile filosofice în care Conta şi-a dat contribuţiile sale interesante: epistemologic şi metafizic. In cel dintâi influenţele empirismului englez şi ale pozitivismului francezs unt determinante. Toate cunoştinţele noastre derivă, şi după Conta, din simţuri. Nu există idei, acolo unde nu există simţuri. „Surdo-mutul n'are nici o idee despre son. Orbul din naştere nu va şti niciodată ce este lumina şi culoarea. Dacă s'ar naşte (ceeace nu e cu putinţă) un om fără nici un simţ, el nu s'ar deosebi de loc de un vegetal sub raportul inteligenţei" [2]). Iată anume cum iea naştere şi se produce faptul cunoaşterii în formele lui elementare. Pe suprafaţa corpului nostru şi în interiorul lui sunt răspândite o mulţime de fibre şi capete de fibre nervoase. Când un corp oarecare vine în contact cu un capăt de astfel de fibră, „acest capăt primeşte o zguduitură care se transmite prin fibra nervoasă şi ca printr'un tub conducător până la creer", iar creerul *simte* zguduitura petrecută la capătul fibrei. Zguduitura nervoasă, care este o mişcare vibratorie a moleculelor nervoase, nu este simţită totdeauna ca aceeaş, pe de o parte din cauza naturii fibrei nervoase zguduite,

1) Toate trimiterile noastre din acest capitol se vor face la ediţia îngrijită de Nicolae Petrescu.
2) *Vasile Conta,* Opere filosofice, Ediţie îngrijită de Nicolae Petrescu, Cartea Românească, pag. 51.

iar pe de altă parte din cauza contactului dintre obiectul şi capătul fibrei. Astfel un măr de pildă, venind în contact cu anumite fibre ne poate procura simţirea culorii, venind în contact cu anumite alte fibre ne poate procura simţirea gustului, cu alte fibre simţirea durităţii, etc. Simţ sau simţire numeşte Conta „facultatea ce au fibrele nervoase de a transmite la creeri zguduiturile primite", iar „fibrele nervoase sau nervii cari primesc şi transmit zguduiturile se numesc organe ale simţurilor"[1]). Trei categorii de simţuri distinge Conta: simţurile externe, simţurile vieţii organice şi emoţiile. Acestea din urmă se produc după Conta în modul următor. Zguduitura nervoasă provocată de contactul dintre un obiect material şi capătul unei fibre nu se face resimţită numai asupra creerului, ci asupra întregului sistem nervos, provocând o modificare a întregii stări nervoase, „Această modificare trebuind să consiste în o adevărată schimbare materială a organismului, afectează într'un mod deosebit toate capetele fibrelor nervoase ce se află răspândite în corp; căci fiecare din aceste capete de fibre se pune într'un nou contact cu un corp nou, adică modificat. De aici urmează că toate fibrele nervoase din corp primesc o zguduitură de aceeaş natură, care transmiţându-se la creer, dă loc la o *simţire generală* plăcută sau neplăcută, adică la o emoţie"[2]). Că atunci când suntem emoţionaţi toate funcţiile noastre organice sufăr o modificare, e un lucru pe care oricine îl poate constata prin observarea expresiilor organice emoţionale. Conta ţine să atragă atenţia că emoţiile pot fi produse şi de redeşteptarea prin imaginaţie a senzaţiilor.

Dar dacă toate cunoştinţele noastre derivă din simţuri, acest fapt nu trebue interpretat, cum făceau sensualiştii sec. XVIII-lea, în sensul că ar fi un raport direct între simţuri şi inteligenţă. Căci prin aceasta am ajunge la concluzia falsă ca animalele cari au simţurile mai fine şi cu mult mai dezvoltate decât ale omului, să fie şi mai inteligente decât acesta. „Organul care formează ideile, care judecă, care gândeşte, este creerul. El este care elaborează impresiunile simţurilor. Deaceea gradul de inteligenţă este în raport direct cu desvoltarea şi cu perfecţiunea creerului, iar nici de cum cu aceea a organelor, şi tocmai deaceea omul este mai inteligent printre animale şi vede unele lucruri cu inteligenţa sa mai bine decât vulturul

1) Ibid. pag. 46.
2) Ibid., pag. 48.

de ex. care are ochii de o putere şi o pătrundere extraordinară"[1]). Senzaţia nu se produce chiar în organele simţurilor ci se produce în creer şi este simţită de acesta. „Când mă tai la deget, percepţia durerii se face în creeri, deşi îmi pare că o simţesc la deget. Pentru acest motiv acela căruia i s'a tăiat un picior, simte durerile reumatismale provocate de vremea rea la piciorul tăiat pe care nu-l mai are, în loc de a le simţi în capul său".

Conta admite ca pe un fapt ce nu are nevoe de prea multe demonstraţii, că, cu fiecare cunoaştere, are loc o modificare *materială* în substanţa nervoasă a creerului. El numeşte o atare modificare *întipărire* sau *percepţie*. El împarte apoi, de acord cu gânditorii englezi din sec. XVIII, aceste întipăriri sau percepţii în două mari clase: în întipăriri sau percepţii de *gradul întâi* şi întipăriri sau percepţii de *gradul al doilea*. Intipăririle sau percepţiile de gradul întâi se caracterizează prin aceea că nu depind, nici în ceeace priveşte existenţa, nici în ceeace priveşte calitatea lor, de vreo altă calitate a sufletului şi că se produc în mod *fatal* (vom vedea ceva mai departe, ce înţelege Conta prin fatal, fatalitate, fatalism), adică în mod necesar. „Căci odată ce un obiect exterior a fost pus, printr'o cauză oarecare, în contact cu un capăt de nerv, atunci se produce neapărat o zguduitură nervoasă care produce întipărirea de întâiul grad"[2]). O atare întipărire nu este altceva decât o imagine a unui lucru din lumea externă săpată pe creer. In afară însă şi spre deosebire de întipăririle sau percepţiile de întâiul grad, sunt întipăririle şi percepţiile de gradul al doilea. Ceeace obiectele din lumea externă sunt pentru întipăririle de gradul întâi, acelaş lucru sunt aceste întipăriri înşile pentru cele de gradul al doilea. Şi iată anume cum au loc lucrurile după Conta. Organul percepţiei de gradul întâi ocupă o suprafaţă pe care se află gravate imaginile obiectelor exterioare. In faţa acestei suprafeţe se află organul percepţiei de gradul al doilea, care are ca obiect imaginile obiectelor externe gravate pe organul percepţiei de gradul întâi. Percepţia de gradul al doilea nu are deci ca obiect lucruri reale, ci imaginile lor. Ca să ne dăm mai bine seama, să reproducem, cu propriele-i cuvinte, exemplul pe care-l dă Conta însuş. „Imi închipui, spune el, că până acum nu am absolut nici o experienţă

1) Ibid., pag. 51.
2) Ibid., pag. 55.

şi că pentru întâia oară în viaţa mea deschid ochii şi privesc un arbore. Mă uit la toate părţile din care el se compune. Imaginea sa este reprodusă printr'o întipărire de întâiul grad. Această întipărire este un complex de mai multe *trăsături*, care reprezintă părţile din care se compune arborele. Trăsătura *a* reprezintă mărimea *A* a arborelui; trăsătura *b* închipuieşte forma *B* a frunzelor: *c* închipuieşte tulpina lemnoasă *C*; *d* împrejurarea *D* că tulpina este fixată în pământ; şi, în sfârşit, *e* reprezintă împrejurarea *E* că arborele este o fiinţă organică ca şi mine. Să se noteze că toate aceste trăsături au o adâncime egală pe suprafaţa care le primeşte, pentru că toate părţile arborelui au exercitat fireşte o egală presiune asupra organului. De altă parte toate aceste trăsături sunt atât de strâns legate împreună, încât ele constituesc pe creerul meu o singură imagine nediviză încă; în faţa acestui tablou se găseşte organul percepţiei de al doilea grad, care este pus în mişcare şi modificat de către întipăririle de întâiul grad, întocmai precum organul percepţiei de întâiul grad este modificat de către întâia zguduitură nervoasă dată de obiectele exterioare" [1]). O caracteristică fundamentală a percepţiilor de gradul al doilea este că ele iau naştere şi există numai atât timp cât organul lor este îndreptat asupra percepţiilor de gradul întâi; că din momentul în care acest organ îşi schimbă obiectivul, spre altă percepţie de gradul întâi, percepţia primă de gradul al doilea dispare, pentru a face loc celeilalte percepţii de gradul al doilea, care este imaginea celeilalte percepţii de gradul întâi.

Conta nu se opreşte însă la treptele elementare ale cunoaşterii, ci el caută să demonstreze că şi celelalte operaţii de care se serveşte cunoaşterea au acelaş fundament materialist şi pot fi explicate în acelaş mod. Iată cum are loc, după el, operaţia *generalizării*. După ce am văzut un arbore, care a săpat întipăriri, să zic că văd un al doilea, care diferă însă de primul prin mărime şi prin forma frunzelor. Mărimea A^1 a arborelui va săpa o întipărire a^1, alături de întipărirea *a* a primului arbore. Deasemeni forma B^1 a frunzelor va săpa o întipărire b^1, alături de întipărirea b a primului. Celelalte părţi ale arborelui de-al doilea fiind identice cu acelea ale primului vor avea aceleaşi trăsături pe creer, *c*, *d*, *e*, care, repetându-se a doua oară, se vor săpa mai adânc şi vor deveni mai puternice. Şi la fel cu perceperea fiecărui nou arbore. Organul

1) Ibid., pag. 56—57.

percepţiei de al doilea grad are ca obiect şi percepe aceste trăsături, dobândind „imaginea unui lucru, care nu există în natură, şi cu toate acestea reproduce deodată toţi arborii ce am văzut" [1]). Adică avem o imagine care exprimă „o tulpină lemnoasă (*c*), care este fixată în pământ (*d*) şi care este o fiinţă organică". Acesta este deci procedeul, cu ajutorul căruia dobândim *ideea generală* de arbore, care reprezintă mai mulţi indivizi, „şi care, la urma urmei, spune Conta, nu e altceva decât o *întipărire de al doilea grad,* adică o modificare cu totul materială a unui organ cerebral". Ideile generale se împart în două grupe, şi anume în idei generale de *lucruri* şi în idei generale de *calităţi.* Prin cele dintâi se înţeleg acele idei „care rezumă în sine un număr mai mult sau mai puţin mare de întipărituri de întâiul grad *în toată întregimea lor;* cu alte cuvinte, care rezumă un număr mai mult sau mai puţin mare de indivizi ce există în realitate, în lumea exterioară". Iar prin cele din urmă, se înţeleg acele idei „cari rezumă, nu imaginile întregi ale obiectelor exterioare, ci numai trăsăturile asemănătoare între dânsele", cari s'au desprins din imaginile întregi şi s'au constituit aparte. Cu alte cuvinte, ele reprezintă calităţi cari nu există independent de lucruri şi sunt nedetaşabile de acestea.

La fel stau lucrurile, după Conta, şi cu operaţia *abstracţiunii.* unde experienţa joacă deasemeni un mare rol. Să ne închipuim, spune el, că în toată viaţa noastră am văzut un anumit băţ roşu. Percepând numai un asemenea obiect, percepţia de gradul întâi şi percepţia de gradul al doilea formează o unitate *indiviză.* Băţul roşu este pentru noi, şi din punct de vedere fizic şi din punct de vedere intelectual, un obiect *indivizibil.* Dacă însă rupem băţul în două, fiecare jumătate va fi reprodusă ca ceva distinct, având despre fiecare atât percepţii de gradul întâi cât şi percepţii de gradul al doilea. Şi acum putem concepe că băţul este divizibil atât din punct de vedere fizic cât şi intelectual. La fel în ceeace priveşte culoarea. Atât timp cât n'am văzut decât băţul roşu, noi nu putem concepe băţul fără roşu, sau roşul fără băţ. După ce vedem însă un alt băţ, de aceeaş formă şi mărime, dar colorat în alb, concepem că băţul şi roşul nu formează o unitate indiviză. In chipul acesta ajungem la *ideea generală a băţului,* la *ideea roşului* şi a *albului.* Un alt exemplu: „Presupunem că în toată viaţa mea n'am văzut decât un singur om, care a fost şi este

1) Ibid., pag. 59.

totdeauna bun cu mine. Pe cât timp aceasta durează, nu pot să concep omul fără bunătate. Amândouă lucrurile se confundă pentru mine şi nu fac decât unul singur. Dar dacă întâlnesc şi un om rău care mă face să sufăr, atunci îndată se formează în sufletul meu ideea *bunătăţii*, ideea *răutăţii*, şi ideea generală a *omului*". Numărul, varietatea şi claritatea ideilor abstracte sunt în funcţie de experienţa noastră. Căci, pe de o parte, „dacă percepem lucruri *deosebite* unele de altele, întipăririle lor de întâiul grad acumulându-se, dau loc la *trăsături* atât comune cât şi particulare foarte deosebite între dânsele în privinţa adâncimii; acestea la rândul lor produc fiecare câte o întipărire de al doilea grad, adică câte o idee abstractă. De altă parte, dacă numărul lucrurilor despre care avem experienţă este considerabil, toate trăsăturile întipăririlor de întâiul grad, oricât de deosebite ar fi unele de altele, devin mai adânci, mai marcate, din cauza unei repetiţii mai mari; şi prin urmare ideile noastre devin mai clare" [1]). Ideile cele mai indubitabile şi solide, cum sunt ideile de spaţiu, timp, cauzalitate, materie, etc., sunt astfel, tocmai fiindcă numărul lucrurilor din care sunt scoase, este enorm. Căci toate lucrurile din lumea externă au dimensiuni, se schimbă, au durată, sunt materiale, etc. „Deaceea trebue un lung exerciţiu şi o mare sforţare de inteligenţă pentru a ne putea închipui pentru un moment măcar, că nu există materie, cauzalitate şi mai cu seamă spaţiu şi timp!" [2]). *Ideile abstracte* sunt prin urmare „întipăririle de al doilea grad care reprezintă trăsăturile singuratice sau grupurile de trăsături ce se desemnează aparte pe ogorul percepţiunii de întâiul grad, în urma acumulării imaginilor de întâiul grad". Iar operaţia prin care se produc asemenea idei se numeşte abstracţiune. Ideile generale sunt, toate, idei abstracte, iar *generalizarea*, la rândul ei, nu este altceva, spune Conta, „decât un mod particular al funcţiunii abstractive a creerilor noştri".

După Conta, ideile abstracte se împart în două clase: în idei *generale* şi în idei *particulare*. Cele dintâi se împart, la rândul lor, cum am văzut şi mai sus, în idei generale de lucruri şi în idei generale de calităţi. Ideile particulare se împart şi ele în două categorii: în idei abstracte *particulare propriu zise* şi în *legi*. Ideile abstracte particulare propriu zise sunt acelea care reprezintă calităţi particulare, a căror *cantitate variază* de

1) Ibid., pag. 62.
2) Ibid., pag. 63.

la individ la individ, cum sunt de pildă bunătatea, frumuseţea, lungimea. Legile sunt tot idei abstracte ce reprezintă calităţi, dar calităţi cari pe de o parte aparţin unui număr nemărginit sau nesfârşit de indivizi, iar pe de altă parte se află absolut în aceeaş cantitate la toţi aceşti indivizi. Legile reprezintă cu alte cuvinte calităţi ale căror cantităţi sunt absolut invariabile. Ca să facă mai uşor inteligibilă şi mai clară ideea de lege, Conta dă exemplul următor: Toate corpurile cad. „Căderea, spune Conta, este o calitate sau o proprietate. Însă experienţa mă învaţă că această calitate aparţine într'aceeaş măsură şi fără distincţiune la toate corpurile. Dacă unele corpuri cad mai încet şi altele mai repede, aceasta va da loc la formarea ideilor abstracte a forţei, a repeziciunii etc.: dar faptul căderii este unul şi acelaş pentru toate corpurile" [1]).

Ideile abstracte se mai împart însă după Conta în încă două clase: în *idei abstracte absolute* şi în *idei abstracte relative*. „Absolute propriu zise sunt acelea cari nu admit gradaţiunea cantitativă" şi din această clasă fac parte numai legile. Toate celelalte idei, afară de legi, sunt relative. Acestea se subîmpart la rândul lor în *sfârşite* şi *nesfârşite*. Ideile nesfârşite se formează „din ideile relative susceptibile de a varia în mai mult sau mai puţin". Se întâmplă însă ca ideile relative susceptibile de a varia în mai mult sau mai puţin, să fie concepute ca nesfârşite şi astfel să fie aduse a semăna cu ideile absolute, iar cei mai mulţi filosofi să le confunde din această cauză cu acestea. Ceeace este o eroare, căci între ideile absolute şi cele nesfârşite există o foarte mare deosebire. „Ideea absolută, adică legea, este absolut indivizibilă; nu se poate concepe o parte dintr'însa, adică o parte mai mare sau mai mică din ea. Când zic: *corpurile cad,* atunci nu pot să mai concep decât una din două: sau corpurile cad, sau că ele nu cad. Gradaţiunea intermediară nu se mai încape" [2]). Dimpotrivă, ideile nesfârşite sunt prin esenţa lor şi rămân relative. „Când zic: *frumosul nesfârşit* (sau *absolut* impropriamente zis), atunci pe de o parte îmi închipuiesc că aceasta întrece în grad sau în calitate toate frumuseţile imaginabile, iar pe de altă parte concep că fiecare frumuseţe sfârşită din lume este un grad sau o cantitate cuprinsă în frumuseţea nesfârşită. Va să zică, şi

1) Ibid., pag. 64.
2) Ibid., pag. 65.

într'un caz şi în altul e vorba de comparaţie, de gradaţie, de relativitate".

In ce priveşte ideile de spaţiu şi timp, Conta, de acord cu Spencer, este adversarul lui Kant, după care spaţiul şi timpul sunt simple forme subiective ale sensibilităţii noastre. Dacă Im. Kant ar avea dreptate, adică dacă spaţiul şi timpul ar fi forme ale sensibilităţii, atunci ar trebui, spune Conta, să le întâlnim la „toate imaginile şi ideile formate în capul nostru, din cauza contactului ce se stabileşte între lucrurile externe şi între simţurile noastre" [1]). Ceeace însă nu este cazul. Sunetul bunăoară, ca afecţiune a conştiinţei, nu are nici unul din atributele spaţiului, căci, susţine Conta, reproducând aici pe Spencer, „cunoştinţa noastră despre sunete ca venind din cutare sau cutare punct al spaţiului, este o cunoştinţă câştigată prin experienţă, este o cunoştinţă nu *dată* odată cu sunetul, ci dedusă din oarecare modificări ale sufletului". Când auzim un ţânţar bâzâind noaptea şi nu ştim locul unde bâzâe, noi câştigăm atunci convingerea că sunetul este cunoscut în principiu numai ca pură senzaţie. In afară de aceasta, senzaţia de sunet nu provoacă în conştiinţa noastră ideea că organismul nostru ar fi afectat în vreun mod oarecare. „Numai prin experienţă, spune Spencer, aflăm că noi auzim cu urechile. Impresiile auditive sunt localizate într'un mod astfel de instinct, încât, cu toate asociaţiile lor, mare parte din oamenii adulţi vor putea concepe că, în absenţa unei cunoştinţi câştigate, ei nu ar fi în stare să ştie prin care parte a corpului au simţit. Prin urmare, în starea presupusă de o inteligenţă născândă senzaţiile de sunet neavând într'însele vreo implicaţie de spaţiu şi nedescoperind prin ele însele partea afectată a organismului, nu pot fi nimic alta decât simple afecţiuni ale conştiinţei, care pot să fie păstrate în memorie şi comparate între dânsele, fără a amesteca prin ele vreo noţiune de extensiune". Deasemeni, nici senzaţiile de miros şi gust nu au nimic a face cu spaţiul. Dar nu au nimic a face cu spaţiul nici senzaţiile organice interne şi nici simţurile emoţiilor. Prin urmare sunt simţuri care, ca simţul vederii şi al pipăirii, ne procură senzaţii ce implică ideea spaţiului şi sunt altele, ca simţurile de auzire, gust, miros, cele organice şi ale emoţiilor, care nu ne procură senzaţii ce implică ideea de spaţiu. Ceeace, după teoria lui Kant, este o anomalie. Sunt apoi idei care implică intuiţia

1) Ibid., pag. 67.

de timp, dar nu pe aceea de spaţiu, cum sunt de pildă bunătatea, forţa etc., ba ceva mai mult, toate ideile cari nu implică intuiţia de spaţiu, o implică pe aceea de timp. Astfel sunetul, foamea, setea, durerea, plăcerea, întristarea, bunătatea, culoarea, forţa, etc., n'au dimensiuni, dar există în timp, *durează*. De aci, după Conta, o seamă de dificultăţi inextricabile. „Cum se poate explica faptul că unele lucruri îmbracă o haină pentru a intra în mintea omului şi alte lucruri altă haină? Apoi dacă hainele variază după lucruri, aceasta probează că ele fac parte din calităţile acestora din urmă, iar nu din formele minţii. Căci variaţiunea hainelor concordă cu natura variată a lucrurilor din lumea externă; în timp ce cu unitatea conştiinţei noastre nu ar putea concorda decât o unitate de forme a cugetării aplicabile indistinct şi în acelaş grad la tot ceeace intră în mintea noastră: ceeace nu există". Nu numai atât. Dacă spaţiul şi timpul, spune Conta, ar fi, cum susţine Kant, forme intuitive, atunci ele ar trebui să fie *necesare* în acelaş grad, căci „nu se pot face gradaţii cantitative în lucruri cari, prin natura lor, nu pot fi decât absolute" [1]). Ceeace nu este cazul. Dacă, în ipoteza că nu am nici o experienţă, stau într'o noapte senină întins cu faţa în sus pe o mare înălţime privind cerul, din cauză că pe cer se află mai multe puncte deosebite, se formează pe creerii mei, datorită acumulării de întipăriri de gradul întâi, ideea de spaţiu. Iar dacă pe bolta cerească se produce vreo mişcare, deplasarea unei stele sau apariţia soarelui, atunci se formează pe creerul meu şi ideea de timp. „După cum se vede de aici, spune Conta, închipuitele forme de intuiţie nu sunt tot una de necesare şi nu se stabilesc *într'acelaş moment* în concepţiunea unui lucru. Imaginea unui lucru intră în capul nostru într'un singur moment. Deaceea ar trebui ca în acelaş moment ea să îmbrace *toate* formele, cari ar fi puse, ca să zic aşa, la uşa minţii, şi fără de care nu ar putea intra înăuntru" [2]). Spaţiul există deci în afara conştiinţei noastre şi independent de ea, şi ideea de spaţiu se dobândeşte din experienţă pe calea simţurilor. La fel stau lucrurile cu ideea de timp şi aceea de cauzalitate. Aceste idei le dobândim datorită faptului că toate lucrurile externe ce cad sub simţurile noastre îşi schimbă necontenit atât forma cât şi locul. Şi anume datorită faptului că unele se schimbă mai repede şi altele mai încet, că unele se schimbă şi

1) Ibid., pag. 69.
2) Ibid., pag. 70.

că altele sunt în repaos. „Dacă toate duratele particulare ar fi egale şi dacă n'ar fi pe lume mişcare şi prin urmare schimbare, atunci desigur că ideile timpului şi ale cauzalităţii n'ar exista nici ele. Insă fiindcă lucrurile se petrec din contră, deaceea prin acumularea întipăririlor de întâiul grad, rămân distincte *trăsătura* duratei şi aceea a împrejurării că o formă nouă nu începe decât după extincţiunea unei alte forme. Aceste trăsături sunt simţite de organul percepţiunii de al doilea grad ca idei generale numite timp şi cauzalitate" [1]). Ordinea în care iau naştere ideile de spaţiu, timp, cauzalitate, este următoarea: întâi se formează ideea de spaţiu, căci e destul ca un corp extern ce se prezintă simţurilor noastre să aibă două puncte diferite pe el, pentru ca să se nască ideea de dimensiune; apoi se formează ideea de timp, determinată de schimbarea de formă sau de spaţiu pe care o suferă lucrul; iar după aceasta abia, se formează ideea de cauzalitate, fiindcă e nevoe să percepem un număr mai mare de schimbări succesive, pentru a dobândi ideea de cauzalitate. Apoi urmează ideea de nesfârşit, iar după aceasta ideea de materie şi cea de forţă, etc. „Ideea de materie este deja la un grad atât de jos, încât pot cu oarecare uşurinţă să-mi închipuesc un înger de exemplu care ar trăi în spaţiu şi timp, fără a fi material" [2]). Ideea de spaţiu nu este numai aceea pe care o câştigăm cea dintâi, dar ea este totodată şi cea mai necesară.

Spaţiul, timpul şi cauzalitatea sunt idei nesfârşite. Pentru a dovedi acest lucru, Conta porneşte de la o experienţă pe care fiecare din noi a făcut-o. Ca mici copilaşi aveam o idee vagă despre spaţiu. Pe urmă, încetul cu încetul, ne-am ridicat la ideea precisă că spaţiul se întinde până acolo până unde cerul se uneşte cu dealurile ce înconjoară satul nostru. Când pentru prima oară ne-am urcat pe dealurile înconjurătoare, am putut observa că cerul se întinde cu mult mai departe, că mai sunt alte dealuri, alte văi şi alte sate. Apoi am aflat din povestirile oamenilor că dincolo de ceeace puteam noi percepe se mai află alte lucruri, lărgindu-se astfel necontenit ideea noastră despre spaţiu. In şcoală am învăţat că spaţiul se întinde şi dincolo de ceeace numim stelele fixe vizibile numai cu telescopul. Odată cu începutul acestei lărgiri tot mai mari a ideei de spaţiu, începem să ne dăm seama că descoperirile vin unele după altele

1) Ibid., pag. 73.
2) Ibid., pag. 77.

şi că atâta vreme cât căutăm, ele se succedă şi se înmulţesc necontenit. Sau, cu alţi termeni, acumularea întipăririlor de întâiul grad determină formarea unei *trăsături* ce reprezintă *legătura de serie* care uneşte fiecare întipărire atât cu cea antecedentă cât şi cu cea subsecventă. „Această trăsătură dă loc, spune Conta, la perceperea unei idei de urmărire, a unei idei pe care aşi putea-o compara cu un *fir ce trece printr'un şirag de mărgele* întins în linie dreaptă şi la care ne *aşteptăm întotdeauna să adăugăm o nouă mărgică*"[1]. Convingerea că la capătul şiragului va veni să se adaoge o nouă mărgică, şi după aceasta o alta şi aşa mai departe, se datoreşte faptului că „*trăsătura* succesiunii în chestiune a fost şi este adâncită pe organul percepţiunii de întâiul grad de către *întreaga* mea experienţă. Deaceea ideea spaţiului nesfârşit face parte din adevărurile cele mai solide". Dacă însă, ajungând la capătul şiragului şi al firului, vreau totuş să merg mai departe, atunci mintea ne mai având nici mărgea nici şirag, nu mai are nici un punct de sprijin, trăeşte un sentiment penibil de gol, „care mă oboseşte cumplit şi în sfârşit mă face de ameţesc", — şi cade în neant. „Din cauza imposibilităţii de a-mi figura neantul, mintea mea, prin funcţiunea imaginaţiei, crează mărgele noi pe care le tot adaogă la şiragul pe care călătoreşte către nesfârşit. Cu modul acesta mintea are de ce se sprijini şi are pe ce păşi, fără a cădea în neant. Se înţelege că mintea poate călători ceasuri întregi tot adăogând câte o mărgică la fiecare pas, dar de la un timp osteneşte şi se pierde sau adoarme"[2]. Dela ideea de spaţiu, care, cum am văzut, este după Conta cea mai necesară şi se formează cea dintâi şi dobândind apoi în mod succesiv ideea de timp, de cauzalitate, de nesfârşit, de materie, forţă, etc., care toate sunt idei generale universale, urmează ideile generale, adică acele idei, care se raportează la cel mai mic număr de lucruri individuale; iar după acestea vin imaginile lucrurilor, adică icoanele lucrurilor considerate în particularitatea lor. Dela imaginele lucrurilor considerate individual şi până la ideea de spaţiu este o continuă, o neîntreruptă gradaţie.

Conta se vede deci obligat să conchidă „că partizanii aşa ziselor forme de intuiţie n'au nici o raţiune plauzibilă, nici de a alege pentru teoria lor numai câteva printre primele idei uni-

1) Ibid., pag. 75.
2) Ibid., 76—77.

versale, nici de a considera pe toate câte le-au ales ca având aceeaş forţă şi valoare".

In afară de ideile universale de mai sus, mai există o categorie de idei ce-şi au originea în anumite idei abstracte particulare susceptibile de o gradaţie cantitativă. O astfel de idee este aceea de repeziciune. Noi percepem lucrurile în mişcare, percepem lucruri care se mişcă cu diferite grade de repeziciune, de la cea mai mică până la cea mai mare. „Insă fiindcă creerul meu s'a deprins a întâlni necontenit repeziciuni noi de toate gradele şi prin urmare asemenea de grade tot mai superioare decât acelea deja percepute; de aceea se va forma pe organul meu o întipărire de întâiul grad, reprezentând o linie de succesiune, pe care se înşiră gradele întocmai ca mărgelele, şi care aşteaptă necontenit să fie prelungită. Organul percepţiunii de al doilea grad, prin funcţiunea imaginaţiunii creatoare, va putea face să se prelungească acea linie de succesiune oricât până la oboseală şi astfel va percepe ideea repeziciunii nesfârşite. Idei nesfârşite de felul acesta putem forma oricât de multe"[1]). In urma acumulării unui mare număr de întipăriri ale unor astfel de idei şi în urma nevoei şi a proprietăţii creerului nostru de a generaliza, iea naştere ideea de nesfârşit, care este cea mai generală idee cu putinţă. Această idee de nesfârşit este exprimată prin termenul de Dumnezeu.

Experienţa şi desvoltarea fiziologică a creerului determină conceperea de idei şi procesul de clarificare al lor. „Cu cât creerul se desvoltă şi cu cât cercetările ştiinţifice, instrucţiunea şi prin urmare experienţa creşte, cu atât noi concepem idei mai clare şi care, în totul sau în parte, nu mai seamănă cu ele însşile astfel cum erau concepute, mai înainte. Astfel, ideile de suflet, de viaţă, de animal, etc., sunt înţelese într'un mod deosebit de către aceeaş persoană, după cum ea se găseşte în copilărie, în vârstă matură, înainte sau după studiul ştiinţelor". Datorită experienţei şi structurii creerului, ideile iau naştere, se desvoltă şi se clarifică neîncetat şi astfel cunoştinţele noastre se îmbogăţesc continuu.

In acelaş chip cum a făcut până acum, şi consecvent cu punctul său de plecare, caută să explice Conta şi perceperea raporturilor. Percepând o floare roşie, se va întipări pe creerul meu trăsătura florii (adică a formei), trăsătura culorii ei, adică a roşului, şi totodată şi legătura care face din ele o unitate.

1) Ibid., pag. 78.

Trăsăturile precum şi legătura vor avea o egală adâncime, fiindcă s'au imprimat de un acelaş număr de ori pe creerul meu. Lucrurile se schimbă însă, dacă pe urmă percep flori albe, albastre, galbene, etc., precum şi alte corpuri roşii, ca un baston roşu, un mineral roşu, un lichid roşu, etc. In acest caz „trăsătura roşului şi aceea a florii vor câştiga o adâncime proporţională cu numărul de ori a impresiunilor şi percepţiilor lor; în timp ce legătura dintre aceste două trăsături, nefiind imprimată şi percepută decât o singură dată, va avea o adâncime relativ foarte mică"[1]).

A percepe asemenea legături, înseamnă în genere a *judeca*. Iar judecata „este cu mult mai grea şi mai puţin sigură decât percepţia trăsăturilor cari constituesc ideile", datorită şi faptului „că întipăririle în genere se întunecă şi se şterg cu timpul". Conta spune: „Operaţiunea prin care organul percepţiunii de al doilea grad percepe legăturile ce el găseşte pe receptacolul întipăririlor de întâiul grad între diferitele trăsături, se numeşte *percepţiunea raporturilor dintre idei*. Iar întipăririle de al doilea grad, care reproduc acele legături, se numesc *judecăţi* sau *combinaţiuni*, după nuanţe". Organul percepţiunii de al doilea grad nu poate percepe însă în mod clar decât o singură imagine sau o singură idee în acelaş timp. Deaceea, când inteligenţa noastră caută să perceapă sau să revadă o parte mai mare sau mai mică de percepţii de întâiul grad, ea nu poate face acest lucru decât în două chipuri: sau percepând imaginile şi ideile pe rând, una câte una; sau condensând într'un singur mănunchiu mai multe imagini sau idei, pentru a le percepe pe toate ca formând o singură unitate. Procedeul dintâi dă loc creerii ideilor şi succesiunii lor, iar procedeul de-al doilea dă loc *generalizării şi perceperii raporturilor*. Fiindcă mintea noastră nu se poate concentra decât asupra unui singur punct, de aceea, când percepem raporturi, atenţia ni se fixează la *legătură*, care ocupă primul plan, în vreme ce *elementele legate* sunt numai întrevăzute. Generalizarea şi perceperea raporturilor izvorăsc dintr'o adâncă necesitate a spiritului nostru: anume din necesitatea de a *reduce la unitate* impresiile şi cunoştinţele noastre.

Există după Conta o determinare reciprocă între perceperea raporturilor şi asocierea sau succesiunea ideilor.

Raporturile dintre idei se împart în raporturi de compati-

1) Ibid., pag. 80.

bilitate şi incompatibilitate. Există raport de incompatibilitate între ideile de lumină şi de întuneric de pildă, pentru că aceste două fenomene nu pot coexista. Lumina şi obscuritatea neîntrând în minte în acelaş timp şi neformând deci o unitate, din această cauză nici pe creerii mei nu există întipărirea vreunei legături între trăsăturile de mai sus. Raporturile de compatibilitate se subdivid la rândul lor în directe şi indirecte. Astfel, avem un raport de compatibilitate directă, când spunem: Animalul este o fiinţă organică, căci trăsăturile ce reprezintă ideea de animal şi pe aceea de fiinţă organică „s'au săpat împreună şi deodată pe creerii mei ca făcând parte din una şi aceeaş imagine nedivizăˮ. Raporturile directe se subdivid şi ele în strânse şi slabe. „In genere, ele sunt strânse între imaginile particulare şi ideile generale de lucruri de o parte şi între calităţile particulare cari s'au abstras din aceeaş imagine, de exemplu: între curaj şi magnanimitate, între bunătate şi dulceaţă, între severitate şi maiestate, între frumuseţe şi malignitate, etc.ˮ [1]). Raporturile de compatibilitate indirecte se împart şi ele în două clase: în strânse şi slabe. Avem un raport indirect strâns, când de pildă de la ideea de cal ne ridicăm la ideea de animal şi prin intermediul ideei de animal ajungem la aceea de om, spunând: Omul este animal caşi calul; sau: Omul şi calul sunt animale. „Astfel de raport există între speciile aceluiaş gen şi în genere între toţi membrii colaterali care se scoboară din aceeaşi idee generală, cu alte cuvinte între toate gradele de subdiviziune a aceleeaşi idei generaleˮ. Exemple: mamiferele şi coleopterele sunt animale: vertebratele sunt animale caşi gândacul ce ţin pe palmă, etc. Şi Conta ţine să precizeze că „perceperea raporturilor indirecte strânse nu este altceva decât analiza ideilor generaleˮ. Avem apoi raporturile indirecte slabe, care nu sunt altceva decât raporturi de *analogie*. Când percep un bloc de marmoră albă, care este în parte acoperită cu zăpadă şi zic: această marmoră este albă ca zăpada, am stabilit un raport de analogie. Ideea de alb este legată direct atât cu ideea de marmoră cât şi cu ideea de zăpadă. Dar ideea de marmoră şi cea de zăpadă sunt legate între ele *indirect*, cu ajutorul ideei abstracte de alb. „Raportul de analogie există, spune Conta, numai între imagini particulare sau între idei generale, care au în comun una sau mai multe calităţi particulare, dar care dealtmintrelea sunt străine unele de altele, adică nu sunt considerate

1) Ibid., pag 84.

ca făcând parte din acelaş gen" [1]). Analogia joacă un mare rol pentru cunoştinţă. „Analogia este cel mai important raport din câte concepem noi. Prin dânsa spiritul nostru setos de unitate găseşte legături, mai mult sau mai puţin slabe, între lucrurile cele mai deosebite şi mai diverse din lumea asta. Prin ajutorul ei însfârşit mintea noastră descopere între diferite lucruri legături din ce în ce mai strânse, până ajunge a concepe toate acele lucruri ca pe o singură unitate perfectă".

Organele cerebrale pot fi excitate însă nu numai de lucrurile individuale din lumea externă, ci şi de alte cauze determinante care, deşi iau forme şi numiri diferite, nu sunt în fond decât emoţii, Conta întrebuinţând termenul de emoţie într'un sens larg, care cuprinde şi instinctele. Activitatea organelor cerebrale se prezintă sub trei forme. O primă formă avem atunci când „organul percepţiei de al doilea grad, fiind excitat, primeşte o mai mare cantitate de sânge spre a servi la repararea unei dezorganizări mai repezi; prin asta capătă mai multă putere; devine mai simţitor, mai plastic şi prin urmare mai potrivit spre a primi întipăriri de gradul al doilea la cea mai slabă influenţă a întipăririlor de gradul întâi". Avem în acest caz ceeace se numeşte *atenţie*. A doua formă avem atunci când, organul inteligenţii fiind atent, organul percepţiei de întâiul grad el însuş se află în tensiune. Ca urmare a acestui fapt, „cu cât concentrăm mai mult atenţia noastră asupra unui obiect ce se află actual în contact cu simţurile noastre, cu atât întipărirea de întâiul grad a acelui obiect se adânceşte mai tare, devine mai clară pentru inteligenţă şi se conservă mai mult timp în memorie". La fel stau lucrurile şi cu imaginea unui lucru, ce nu mai este sub simţurile noastre, care devine mai vie şi mai clară, când atenţia se îndreaptă asupra ei. Deasemeni, imaginea unui lucru, pe care nu l-am văzut decât o singură dată, se adânceşte tot mai mult în memorie, dacă la intervale de timp ne gândim la acel lucru: e caşi când am percepe de mai multe ori acelaş lucru. Faptul are loc în chipul următor. Ştim că orice lucru exterior ce vine în contact cu simţurile noastre, dă naştere unei întipăriri de gradul întâi, care întipărire dă naştere la rândul ei, unei emoţii. Atât întipărirea cât şi emoţia „sunt una şi aceeaş modificare a sistemului nervos", ale cărei forme variază după deosebitele regiuni ale părţii afectate a sistemului nervos. Astfel se face că „odată ce imaginea

1) Ibid., pag 90—92.

a a produs emoţia *A*, apoi mai târziu reaprinderea acestei e-moţii va zugrăvi totdeauna în memorie imaginea *a*, întocmai după cum şi această imagine va deştepta totdeauna emoţia *A*". Nu trebue să credem însă că oricărui obiect extern şi deci oricărei senzaţii îi corespunde o emoţie, căci numărul emoţiilor este cu mult mai restrâns decât acela al senzaţiilor. De aceea o aceeaş emoţie poate să fie produsă de imagini variate. „Să presupunem, afirmă Conta, că fiecare din imaginile *a*, *b*, *c*, produce emoţia *A*. In acest caz e natural ca această emoţie fiind odată deşteptată de către *a*, să deştepte şi ea la rândul său pe celelalte corelative ale sale, adică pe imaginea *b* sau *c*. Cu chipul acesta imaginele *b* şi *c*, se reîntipăresc pe organul percepţiei de întâiul grad, fără ca obiectele corespunzătoare lor să se fi pus din nou în contact cu organele simţurilor. Imaginile *b* şi *c* pot astfel să fie adâncite din ce în ce mai mult prin un fel de experienţă internă, care are într'un grad mai mic, aceleaşi rezultate caşi experienţa externă"[1]). Puterea aceasta pe care o are sufletul „de a reînvia întipăririle de gradul întâi fără ajutorul experienţei externe se numeşte *imaginaţie învigoritoare*". Imaginile cu care lucrează imaginaţia învigoritoare sunt în funcţie de emoţiile ce le determină: cu cât emoţiile determinante vor fi mai violente şi deci şi organele cerebrale se vor afla la un grad mai mare de tensiune sau atenţie, cu atât şi imaginile deşteptate şi învigorite vor fi mai adânci, mai clare. In afară de prima formă, numită atenţie, şi de a doua, numită imaginaţie învigoritoare, organele cerebrale mai au o a treea formă de activitate: *imaginaţia creativă*, cum îi spune Conta, care este puterea de a strânge sau întinde peste ceeace sunt normal întipăririle de gradul întâi. Astfel un şoarece pot să-l închipui cât un purece sau cât un munte; deasemeni, o serie finită de lucruri pot să mi-o închipuiesc infinită. Iar când această formă activează pentru descoperirea mijloacelor menite să slujească la ajungerea unui scop, avem ceeace se numeşte *imaginaţie inventivă*. Anumite instincte, interese sau pasiuni ne determină să facem tot posibilul ca să realizăm un scop anumit. Atunci atenţia şi imaginaţia învigoritoare intră în joc. „Mă uit neclintit şi cu putere la ideea care-mi slujeşte de *scop*, pentru a vedea în ce legături se află cu celelalte nenumărate idei. Şi fiindcă acest scop îmi slujeşte necontenit ca punct de plecare şi de comparaţie, de aceea diferitele imagini nu mai

1) Ibid., pag. 90.

sunt comparate două câte două, pentru a percepe raporturile lor particulare, ci toate fiind comparate cu *scopul*, ele se grupează împrejurul unui centru. Deaceea totdeauna când două sau mai multe imagini sunt egale sub un punct de vedere oarecare în raport cu scopul, ele se grupează spre a constitui o singură imagine compusă, şi spiritul să conceapă astfel un singur raport între această din urmă imagine şi între scop, cu alte cuvinte să facă o singură judecată" [1]).

Atât intensitatea cât şi calitatea puterii imaginaţiei variază după vârstă, sex, constituţia sau temperamentul persoanei, naţionalitate, gradul de civilizaţie, punctul geografic al locuinţei, etc.

Memoria este determinată de Conta în conformitate tot cu principiul materialist ce stă la baza concepţiei sale epistemologice. „Memoria, spune el, este proprietatea ce are organul percepţiei de întâiul grad, de a conserva mai mult sau mai puţin întipăririle de întâiul grad" [2]). Intipăririle acestea pot fi conservate în două feluri: sau prin repetirea aceloraşi experienţe; sau cu ajutorul imaginaţiei învigoritoare, care adânceşte întipăririle, ceeace, spune Conta, constitue experienţa internă. Conta admite ca probabil, că memoria ocupă cea mai mare parte a creerului, „căci întipăririle conservate, fiind modificări materiale, au nevoe de spaţiu", şi că deci cu cât cineva este mai erudit, cu atât spaţiul ocupat de memoria lui va fi mai mare. El admite deasemeni ca probabil, că felurile de cunoştinţi precum şi subdiviziunile lor au anumite părţi corespondente pe organul memoriei, ceeace rezultă din faptul că, dacă au loc anumite leziuni cerebrale, memoria este şi ea lovită.

Pe acelaş fundament materialist încearcă gânditorul nostru să explice una din chestiunile filosofice cele mai dificile, anume chestiunea *conştiinţei de sine*. Această problemă a conştiinţei de sine are, spune Conta, două părţi bine distincte: de o parte este eul dinstinct de celelalte lucruri; de altă parte este conştiinţa funcţionării diferitelor facultăţi ale sufletului. Iată cum se explică, mai întâi, facultăţile sufleteşti. Orice impresie şi orice stare a organelor percepţiei, se răsfrânge în întregul sistem nervos, producând acolo o impresie, numită emoţie, iar această emoţie la rândul ei se traduce printr'o întipărire de gradul întâi. Acelaş lucru se întâmplă şi cu organul percepţiei de-al

1) Ibid., pag. 91—92.
2) Ibid., pag. 99.

doilea grad. „De acolo urmează, spune Conta, că orice grad de intensitate, orice modalitate, orice calitate a funcţiunii intelectuale, trebue să se oglindească pe receptacolul întipăririlor de întâiul grad. Tot de acolo urmează că orice imagine a lucrurilor exterioare este în principiu unită cu imaginea emoţiei actuale, care provine din funcţionarea actuală a minţii. Cu alte cuvinte, percepţia fiecărui obiect exterior ne dă în principiu o imagine de întâiul grad, compusă din o mulţime de elemente sau trăsături şi printre aceste elemente se găsesc şi acelea cari reprezintă modalităţile percepţiei lucrului" [1]). Şi după cum acumularea întipăririlor de întâiul grad dă loc *abstracţiunii* trăsăturilor acelor întipăriri, căpătând astfel ideile abstracte, tot astfel modalităţile percepţiei, care nu sunt altceva decât elemente ale imaginilor lucrurilor percepute, vor permite să fie şi ele abstracte şi supuse generalizării. „Toate cele identice sau asemănătoare constituesc o singură trăsătură, cu o singură denominaţiune. Cu chipul acesta, toate modalităţile activităţii sufletului se reduc la un număr oarecare de grupuri, de feluri, pe cari noi le numim facultăţi sufleteşti" [2]). Iar noi avem conştiinţă de aceste facultăţi şi de jocul lor, datorită faptului că „pe creerul nostru se află nenumărate întipăriri de gradul întâi, generale şi particulare, care zugrăvesc în detail fazele acelui joc". Iată cum se ajunge la conştiinţa eului. Noi ştim acum că, cu cât cineva are o experienţă mai bogată şi se află pe o treaptă mai înaltă de progres, cu atât creerul lui a devenit mai sensibil. cu atât el ajunge la tot mai multe idei generale, care vor fi aduse la o singură unitate. Aceeaşi tendinţă spre unitate face ca un creer foarte sensibil să extragă „din toate facultăţile intelectuale ideea generală care le conţine pe toate şi care nu este altceva decât ideea *personalităţii proprii* sau a *eului*". Lucrurile se petrec în chipul următor: „Fiecare facultate intelectuală imprimă pe receptacolul întipăritor de gradul întâi o trăsătură comună, reprezentând faptul simplu al funcţionării organului percepţiei de al doilea grad, şi apoi o mulţime de alte trăsături, reprezentând diferitele modalităţi ale funcţionării şi care variază cu diferitele facultăţi şi cu împrejurările în care acestea se află. Trăsătura comună de care este vorba, fiind mult mai subtilă decât acelea care reprezintă facultăţile îndeosebit, nu poate fi formată decât pe un creer mai plastic decât

1) Ibid., pag. 103.
2) Ibid., pag. 104.

acel care a ajuns numai la gradul de a avea cunoştinţă de facultăţile intelectuale". Conştiinţa eului presupune celelalte cunoştinţe şi din cauza aceasta ea se formează aşa de târziu. Aşa se explică de ce copilul vorbeşte la persoana a treea. Ideile despre atributele fundamentale ale eului se formează în acelaş mod, cum am văzut că se formează ideile în genere. Astfel ajungem la ideea eului *indivizibil,* datorită faptului că întipărirea sa de gradul întâi nu are nimic comun cu alte lucruri, ci este cu totul unică. Ea este unică sau „singură de specia sa, pentru că creerul nostru n'are decât un singur organ al percepţiei de al doilea grad, cu o *singură funcţionare*", cum este cazul cu simţul vederii, auzului, etc. Spre deosebire însă de celelalte facultăţi luate separat, susceptibile de a varia în mai mult sau mai puţin, sau divizibile în ce priveşte cantitatea puterii desfăşurătoare la funcţionare, eul este *invariabil*. Acest lucru se explică prin faptul următor: Când organul percepţiei de al doilea grad funcţionează, emoţiile şi facultăţile intelectuale variază în intensitate, scoborându-se bunăoară dela gradul cel mai mare de intensitate până la cel mai mic şi chiar până la încetarea complectă a funcţionării lor. In timp ce însă o modalitate sau facultate încetează sau se stinge, o alta iea naştere şi se întăreşte. ,,Dar tot timpul acestor muriri şi învieri, slăbiri sau întăriri ale diferitelor modalităţi de activitate, funcţionarea însăş a organului percepţiei de al doilea grad nu încetează un singur moment; ea continuă a produce o întipărire de întâiul grad totdeauna identică cu ea însăş, care este percepută drept *eul invariabil*... E destul ca o singură modalitate a activităţii intelectuale să subziste încă cu un oarecare grad de putere, pentru ca ideea eului să urmeze a se forma tot cu aceeaş putere" [1]). Când modalităţile de activitate slăbesc cu totul sau se sting, atunci nu se formează nici o imagine a eului; când funcţionează, avem imaginea invariabilă a funcţionării sale. Eul nu are însă numai atributul indivizibilităţii şi pe acela al invariabilităţii, ci el este în acelaş timp *imaterial* şi *fără dimensiune*. El este imaterial şi fără dimensiune, „pentru că el nu este decât o funcţionare, o forţă în activitate". Noi concepem eul apoi, nu numai ca distinct de lumea externă, dar totodată şi ca opus acesteea. Aceasta datorită pe de o parte faptului ,,că întipărirea de întâiul grad a eului n'are nimic comun cu celelalte întipăriri", iar pe de altă parte că „atât cea dintâi cât

1) Ibid., pag. 106.

şi celelalte de al doilea se găsesc pe acelaş receptacol". Eul este, spune Conta, „absolut indivizibil, fără dimensiuni, imaterial şi deosebit de toate lucrurile din lumea externă, cu care se găseşte în opoziţie".

Din cauză că întipăririle de întâiul grad nu sunt toate la fel de adâncite şi de bine desemnate, ele produc în stratul nervos emoţii diferite. Astfel când o întipărire bine adâncită, este bine desemnată şi deci clară, ea poate fi uşor prinsă de organul conştiinţei şi produce atunci *sentimentul certitudinii*. Când din contra este numai puţin adâncită, prost desemnată şi deci obscură, organul conştiinţei nu o poate prinde şi produce sentimentul îndoelii. „Indoiala sau incertitudinea nu există numai atunci când imaginea unui întreg obiect exterior este obscură; ci mai cu seamă ea există atunci când sunt rău desemnate numai una sau câteva trăsături subdivizionare ale acelei imagini, ori numai una sau câteva trăsături din acelea care zugrăvesc raporturile dintre imagini" 1). Sentimentul îndoelii e însă o stare neplăcută, de care vrem să scăpăm, pentru a face loc certitudinii. Noi putem scăpa de incertitudine, de îndoială şi putem ajunge la certitudine, luând două căi: sau calea *convingerii* sau pe aceea a *credinţei*. Luând calea convingerii, avem iarăş două mijloace: *experienţa internă* şi *experienţa externă*. Experienţa internă constă „în readâncirea întipăririlor incerte numai de către imaginaţia învigoritoare şi apoi în perceperea acelor întipăriri devenite cu chipul acesta mai clare". Experienţa internă se mai numeşte şi meditaţie. Experienţa externă constă în punerea obiectelor, ale căror imagini vrem să le percepem, în contact efectiv cu organele sensoriale. Prin aducerea de material nou în faţa simţurilor, adică prin acumularea de noi întipăriri, abstracţiunea intră în joc şi astfel întipăririle se adâncesc mai bine. „Cu cât această experienţă va fi mai *repetată*, cu atât întipăririle vor fi mai clare. De altă parte, cu cât această experienţă va fi mai *variată*, cu atât abstracţiunea va fi mai completă şi cu atât, prin urmare, ideile vor fi mai bine deosebite unele de altele" 2). Căpătăm certitudine pe calea credinţei atunci când acceptăm ca adevărat sau ceeace creează imaginaţia noastră, sau ceeace ne spune în legătură cu un lucru o altă persoană, fără ca lucrul în chestiune să fi fost pus în contact direct cu simţurile noastre. Credinţa la rândul ei este de

1) Ibid., pag. 115.
2) Ibid., pag. 115.

două feluri: *rațională* și *nerațională*. Cea dintâi e în legătură cu lucruri ce le putem verifica prin propria noastră experiență „și a căror verosimilitate se bazează pe cunoștințele câștigate deja de noi prin experiența trecută". Cea de-a doua se referă la lucruri neverificabile prin experiență, și este din această cauză oarbă.

Toate cunoștințele noastre derivă din simțuri; toate cunoștințele au drept origine impresii pe care lucrurile din lumea externă le produc în noi cu ajutorul simțurilor. Nu există deci idei *înăscute*. Omul nu posedă decât numai dispoziții înăscute. Toate cunoștințele fără deosebire sunt *relative*. Nu există doi oameni, cari să aibă absolut aceleași idei. Când se zice despre un popor că are aceleași idei, trebue să înțelegem că el are numai *nominal* aceleași idei, dar că în realitate fiecare individ din sânul acelui popor înțelege altfel decât ceilalți o idee. Cunoștințele variază de fapt după indivizi, după popoare, după locuri, după timpuri, etc. Este drept, noi concepem o gradație la veracitatea cunoștințelor noastre, ba concepem chiar mai mult, că această gradație poate merge până la adevărul absolut. Ba încă ceva și mai mult: noi credem că prin cunoștințele noastre ne apropiem de el. In realitate însă „adevărul absolut nu există, spune Conta, decât ca o tendință a spiritului nostru", iar credința în apropierea treptată de el „ne este insuflată, întâi, de faptul că noi găsim fals astăzi ceeace credeam ieri adevărat, și al doilea, de progresul ce face creerul pe scara animală, și pe care e probabil că în viitorime îl va continua în om". Adevărul este, spune Conta, cu totul relativ.

Susținând că toate adevărurile derivă din experiență prin simțuri, Conta rămâne consecvent acestui principiu, prin aceea că el tăgăduește deducției silogistice virtutea de a descoperi adevăruri noui. Neposedând idei înăscute, spiritul omenesc nu poate scoate din el însuș, fără să recurgă la experiență, adevăruri noui. Mintea omenească este astfel construită încât ea nu poate proceda altfel: numai dacă pleacă de la special, poate să ajungă la general și universal. Conta împărtășește, cu alte cuvinte, teoria lui J. St. Mill asupra silogismului. Astfel în silogismul:

Toți oamenii sunt muritori,
însă eu sunt om,
Așadar eu sunt muritor,

concluzia își întemeează veracitatea ei pe veracitatea premi-

zelor. Iar premizele la rândul lor şi-o întemeează pe experienţă. „Propoziţia: „Toţi oamenii sunt muritori" exprimă un adevăr căpătat prin inducţie; căci noi nu am asistat la moartea tuturor oamenilor ce ar putea exista de la începutul până la sfârşitul lumii, ci conchidem numai de la special la general" [1]). Inseşi ştiinţele matematice, ştiinţe prin excelenţă raţionale şi deductive, se bazează tot pe experienţă. Cu deosebirea numai că ele „pleacă de la adevăruri pe care experienţa le-a *cuprins în toată întinderea lor*" şi pe care nu le-a contrazis niciodată. Astfel, despre adevărul: „Linia dreaptă este drumul cel mai scurt de la un punct la altul", un copil, lipsit de experienţă, nu poate fi sigur *a priori,* iar un om cu experienţă nu-şi dă seamă despre valoarea acestui adevăr, decât comparând o linie dreaptă cu una strâmbă, duse între aceleaşi două puncte. Numai prin experienţă ajunge el la certitudinea absolută a acestui adevăr. Procesul psihologic ce are loc cu acest prilej este următorul: „Dacă mă pun să măsor cu o sfoară distanţa dintre două puncte ce am însemnat pe masa la care stau, atunci eu capăt o experienţă care cuprinde *în întregul* său atât cele două puncte, cât şi distanţa cea mai scurtă măsurată cu capătul cel mai scurt al sforii. Aceasta dă loc mai întâi la formarea unei întipăriri de gradul întâi cu totul independentă de alte întipăriri. fiindcă ea cuprinde un întreg care n'are nevoe să se complecteze cu altceva. De altă parte această experienţă repetându-se sub diferite forme de nenumărate ori în toată viaţa mea, fără ca să fie vreodată contrazisă, rezultă că întipărirea respectivă capătă o evidenţă completă". Numai în ştiinţele matematice însă putem ajunge la certitudini absolute, căci în ştiinţele naturale nu putem dobândi de cât certitudini relative. Când eu spun de pildă: „Soarele va răsări şi mâine şi poimâine" şi „Căldura dilată toate corpurile", eu nu cuprind cu experienţa *în întregul său,* nici tot timpul în care există soarele, nici tot spaţiul în care se află corpuri" [2]). După Conta „matematica este şi ea o ştiinţă experimentală; ba putem chiar zice că este ştiinţa experimentală *per excellentiam,* de oarece ea rezultă din experienţa noastră de toate zilele, de toate momentele, prin urmare din cea mai mare cantitate de experienţă" [3]). O ştiinţă experimentală este deasemeni şi logica, căci toate legile logice

1) Ibid., pag. 122.
2) Ibid., pag. 123.
3) Ibid., pag. 502.

— principiul incompatibilităţii ideilor contradictorii, al clarificării lucrurilor din punctul de vedere al unităţii, metodele inducţiei, ale deducţiei şi analogiei, etc., — „sunt mai întâi constatate ca fapte prin perceperea efectivă a simţului intern cu ocazia fiecărei operaţiuni intelectuale", pentru ca prin repetarea acestor fapte să ne ridicăm la ideea de legi universale, cărora credem că li se supun nu numai operaţiile intelectuale trecute, ci şi cele viitoare, nu numai ale noastre, ci ale celorlalţi oameni şi chiar „şi a oricăror alte fiinţe inteligente". Dacă tăgădueşte rolul deducţiei în matematică şi logică, unde-i recunoaşte numai un rol didactic, „prin care noi expunem cu uşurinţă şi deagata ideile noastre, altora", Conta i-o recunoaşte în schimb în acele discipline, ca teologia, dreptul, politica, morala, ş. a., în care premisa majoră a silogismelor întrebuinţate nu este dobândită prin inducţie sau analogie, al cărei adevăr să fie acceptat ca probabil, ci este o creaţie a voinţei, iar premiza este valabilă numai dacă este *voinţă*.

Experienţa este după Conta isvorul ultim, originea primă a tuturor cunoştinţelor şi totodată „mijlocul cel mai sigur pentru a înmulţi, a întări, a lămuri acele cunoştinţi"[1]. Ca atare, e evident de ce inducţia joacă un rol aşa de mare, de ce „inducţia este mai preţioasă decât deducţia".

Cunoştinţele sau adevărurile noastre nu stau izolate unele de altele, ci formează împreună un sistem piramidal, pe care Conta îl compară cu un arbore ce stă pe ramurile sale. „Obiectele individuale, spune el, pe care le cunoaştem sau le putem cunoaşte prin percepţia directă a simţurilor noastre, constituesc cele de pe urmă rămurele ale arborelui sau baza piramidei; ideile din ce în ce mai generale sub care se grupează cunoştinţele căpătate prin experienţă directă, reprezintă ramurile cari devin din ce în ce mai numeroase, cu cât ne apropiem de trunchiul arborelui; şi în fine ideea cea mai generală şi mai abstractă sub care se grupează toate cunoştinţele noastre, constitueşte trunchiul arborelui sau vârful piramidei. Piramida nu are însă un volum fix, invariabil, ci se măreşte sau se micşorează, după cum cresc sau se micşorează cunoştinţele noastre. Când mintea se desvoltă, funcţiunile ei fundamentale, acelea *de a analiza* şi *a sintetiza*, se desvoltă şi ele. Iar desvoltându-se, se descopăr prin analiză noi deosebiri între lucruri, se înmulţesc clasele lucrurilor şi subdiviziunile lor, lărgindu-se astfel baza şi

1) Ibid., pag. 123.

înălţându-se vârful piramidei; iar prin sinteză se descopăr asemănări ce nu fuseseră până atunci observate, întărindu-se astfel legăturile dintre clasele inferioare şi se descoperă altele noi la clasele socotite independente, legături noi ce ni le înfăţişează ca fiind dependente de altele superioare, întărind şi întregind piramida cunoştinţelor. Cunoştinţele ce constituesc această piramidă nu au toate acelaş grad de valabilitate: unele sunt *sigure*, altele sunt *probabile*, iar altele sunt *quasi-cunoştinţe*. Cele sigure sunt la baza piramidei şi cu cât ne ridicăm în sus, cu atât valabilitatea lor este în descreştere. A cerceta adevărul asupra unui lucru, înseamnă a indica clasa din care lucrul respectiv face parte. Dar adevărul, la rândul său, ce este? „Adevărul, spune Conta, este cunoaşterea exactă a deosebirii dintre lucrurile reale şi cele nereale, iar eroarea este confundarea acestor două feluri de lucruri, sau luarea unora drept altele" [1]). Conştiinţa posesiunii adevărului dă naştere stării plăcute de conştiinţă numită certitudine; iar conştiinţa lipsei de posedare a adevărului dă naştere stării neplăcute de conştiinţă, numită îndoială. Noi tindem să scăpăm de sentimentul neplăcut al îndoelii, pentru a ajunge la sentimentul plăcut al certitudinii. Iar pentru a face să isbutească acest lucru, avem două căi: una este aceea a credinţei „prin care acceptăm fără nici o examinare ca adevărat tot ceeace imaginaţia noastră a creat sau ceeace altă persoană ne-a spus verbal sau în scris". Alta este aceea a convingerii „prin care nu admitem ca adevărate decât acele lucruri pe care le cunoaştem prin percepţiunea efectivă a simţurilor noastre, sau pe care le-am constatat că derivă din cunoştinţele experimentale, sau că sunt în concordanţă cu acesta" [2]). Această din urmă cale este aceea pe care merg oamenii de ştiinţă.

Adevărurile nu sunt fixe şi permanente; ele variază după indivizi, popoare, locuri, timpuri. Adevărurile sunt toate relative. Cum creerul oamenilor se află pe scara ascendentă de desvoltare, generaţiile viitoare vor poseda pe lângă experienţa moştenită de la noi, alte idei noi. Nici o generaţie însă nu va ajunge vre-odată în posesiunea adevărului ultim. Deaceea Conta se vede silit să ajungă la concluzia „că nu există pentru noi alt adevăr decât acela că nu putem cunoaşte niciunul" [3]). Sau

1) Bazele metafizicei, pag. 490.
2) Ibid., pag. 491.
3) Ibid., pag. 506.

cu cuvintele italianului Faggi, sortite să caracterizeze punctul de vedere al lui Fr. A. Lange; „Noi avem o cunoştinţă absolută a adevărului relativ şi o cunoştinţă relativă a adevărului absolut"[1]).

Al doilea domeniu filosofic în care Conta şi-a dat deasemeni contribuţia, este cel metafizic. Metafizica îşi are fundamentul după Conta în înseşi nevoile intime şi irezistibile ale conştiinţei noastre. Este pentru noi o necesitate mentală să reducem cunoştinţele la unitate. Această necesitate se manifestă nu numai atunci când e vorba de a reduce la unitate fapte particulare, subordonându-le unei singure idei generale, ci şi atunci când e vorba de rezultatele ştiinţelor particulare: şi acestea se cer reduse la unitate, iar acest lucru îl face metafizica. „In zadar, spune Conta, s'ar refuza cineva să unifice prin generalizare toate ştiinţele, precum în zadar s'ar refuza de a concepe o singură idee generală pentru toate faptele particulare ce au caractere comune; căci generalizarea, întocmai ca valurile cu care luptă cineva, revine în mintea noastră cu o atât mai mare impetuozitate cu cât a fost respinsă mai violent"[2]).

Metafizica are tocmai sarcina de a unifica toate cunoştinţele omeneşti şi a ne da o concepţie unitară despre univers. In acest scop, ea trebue să se ocupe „a) Cu examinarea valabilităţii cunoştinţelor noastre din punctul de vedere al veracităţii şi al conformităţii lor cu realitatea; b) Cu determinarea şi explicarea caracterelor comune tuturor lucrurilor, precum substanţă, cauză, formă, etc.; c) Cu reducerea la unitate a tuturor cunoştinţelor şi lucrurilor, fie prin gruparea tuturor pincipiilor la descoperirea cărora izbutesc cunoştinţele particulare pozitive sub un singur principiu universal, fie prin conceperea a oricăror altor raporturi cari fac din toate lucrurile din lume un singur tot organic; d) Cu stabilirea de ipoteze verificabile sau chiar neverificabile (şi mai cu seamă la aceste din urmă), a căror probabilitate să fie rezultatele ştiinţelor particulare pozitive şi care să fie totodată cele mai proprii pentru a constitui un sistem metafizic complect, asupra lumii considerată ca un tot organic, şi pentru a face inteligibile în acest sistem cele mai înalte concepţiuni asupra lumii"[3]). Conta ţine însă să

1) Vd. I. Rădulescu-Pogoneanu, op. cit. pag. 59.
2) Bazele metafizicei, pag. 454.
3) Ibid., pag. 455.

sublinieze din capul locului că adevărurile metafizice, fiind adevăruri cât mai generale, au un grad mult mai redus de certitudine decât adevărurile ştiinţifice. „Metafizica, prin aceea că ocupă cele mai mari înălţimi ale cugetării noastre, nu ne poate procura decât adevărurile cele mai incerte" [1]).

Inainte de a lua în cercetare problema determinării realităţii, Conta îşi pune o altă problemă, anume problema dacă *ceva* există. A tăgădui existenţa, înseamnă după Conta a susţine o mare absurditate. „Credinţa că ceva există, se confundă în principiu cu însăş conştiinţa noastru; căci aceasta din urmă nu este în ultimă analiză decât expresiunea intelectuală a existenţei" [2]). A nega existenţa înseamnă a o face pe baza conştiinţei, ceeace este totuna cu contrazicerea în termeni. Iar pentru a dovedi existenţa unui ceva extern conştiinţei, Conta întrebuinţează un argument, pe care mai târziu îl va întrebuinţa şi-l va impune atenţiei gânditorilor şi filosoful german W. Dilthey, argumentul aşa zis voluntarist. Când, datorită voinţei, săvârşim o acţiune şi mişcarea noastră întâmpină în calea ei o rezistenţă, aceasta e o dovadă că există ceva în afară de conştiinţă şi independent de ea; solipsiştii, prin urmare, nu au dreptate. Acest ceva cum poate fi însă determinat? Ce mijloace avem noi pentru a determina ceeace se află în afară şi independent de conştiinţă, sau cu un alt termen, realul? Mijloacele de care dispunem sunt simţurile. Când toate simţurile sunt simultan de acord asupra existenţei unui lucru sau când un simţ ce ne mărturiseşte ceva asupra unui lucru nu se contrazice pe el însuş, sau nu este contrazis de un alt simţ, lucrul în chestiune poartă caracterul realului. Când, din contra, mărturisirrea unui simţ este contrazisă de aceea a unui altuia sau de o altă mărturisire a lui însuş din alt moment, cum se întâmplă cazul la halucinaţie şi iluzie, atunci avem a face cu lucruri nereale. Dar după Conta nu există nici realitate absolută, nici nerealitate absolută, atât una cât şi alta fiind relative, în sensul „că existenţa unor lucruri ne este afirmată de mai multe simţuri, în urma mai multor percepţii, pe când existenţa altor lucruri ne este afirmată de mai puţine simţuri, în mod mai indirect şi în urma a mai puţine percepţii" [3]). Căci „nu este nici un lucru din acelea pe care le considerăm ca reale, contra existenţei căruia să nu

1) Ibid. pag. 455.
2) Teoria Ondulaţiei Universale în Opere Filosofice editate de Nic. Petrescu, pag. 160.
3) Teoria Ondulaţiei Universale, pag. 160.

putem invoca o considerație oricât de îndepărtată, trasă indirect din experiența simțurilor; și de altă parte nu este nici un lucru din acelea pe care le considerăm ca nereale în sprijinirea existenții căreia să nu putem invoca o considerație oarecare, trasă tot din experiența simțurilor". Conta stabilește o scară ale cărei trepte au câte un grad de realitate, pornind de la cel mai înalt grad de realitate și mergând până la cel mai mic, până la lucrul cel mai puțin real sau cel mai nereal. Gradul cel mai înalt de realitate îl deține conștiința, afirmată direct de simțul intern și indirect de toate simțurile externe în cursul experienții din timpul întregei vieți; apoi vine realitatea corpului nostru și a lucrurilor ce-l înconjoară, ce pot fi percepute cu cel mai mare număr de simțuri; după acestea vin lucrurile care, fie datorită depărtării lor, fie micimei lor, fie în sfârșit altor împrejurări, nu pot fi percepute decât cu ajutorul unui singur simț; după acestea urmează lucrurile ipotetice, cele iluzionare și din vis.

In domeniul metafizicei, Conta este puternic influențat de materialismul german al unor Büchner, Vogt și Moleschott, care, în vremea când Conta își făcea studiile și era în plină formare a concepției lui despre lume, se afla la modă. Ca atare, concepția metafizică a lui Conta va fi materialistă.

Materialiștii antici, Leucipp și Democrit, susțineau că sunt patru principii constitutive și explicative ale universului: vidul, atomii sau plinul, mișcarea și necesitatea. Mergând pe urmele lor, Conta adoptă aceste principii, la care adaogă încă două: spațiul și timpul. „Aceste șease principii sunt, spune Conta, calități ireductibile și universale ale lumii întregi, pentru că nu există un singur atom care să nu conțină decât: spațiu, timp, vid, materie și mișcare, executate după legi necesare". Fenomenele sau, cum spune Conta, corpurile, nu rămân mereu aceleași, ci își schimbă necontenit atât însușirile cât și constituția. Iar aceasta, datorită mișcării, „căci *orice mișcare are calitatea esențială de a transmite direcția sa proprie altei mișcări*"[1]. Când două unități de compoziție se află față în față, mișcările unităților de compoziție ale uneea influențează mișcările unităților de compoziție ale celorlalte, orice corp având în sine tendința de-a asimila celelalte corpuri, sau cu cuvintele lui Conta: „*Orice corp tinde să-și asimileze restul corpurilor,*

1) Intâile principii care alcătuesc lumea. pag. 533.

transmițându-i propria sa mişcare, atât cea exterioară cât și cea interioară"[1]).

Există deci o asimilație universală și o lege a acestei asimilații, căreea nici un corp nu i se poate sustrage. Conta distinge patru aspecte ale acestei legi, aspecte pe care le redăm cu propriile lui cuvinte: „1) Orice corp imprimă forțele sale celorlalte corpuri, cu care vine în atingere, imprimând mişcarea lor exterioară și interioară, adică propria mişcare în spațiu și constituția interioară, tinzând spre a asimila pe celelalte corpuri; 2) Prin exercițiul influenței sale, mişcarea unui corp nu trece identic în celelalte corpuri; se produce numai o prefacere în mişcarea proprie a acestuia; 3) Asimilarea corpurilor se face în raport invers cu pătratul distanței care le separă; 4) Asimilarea se face în raport direct cu masa corpului care-l asimilează, deoarece influența trebue să fie în raport cu forța inerentă a unităților de alcătuire"[2]). Lucrarea în care sunt expuse primele principii ale lumii și legile asimilației, care după intențiile filosofului nostru urma să aibă mari proporții, n'a putut fi dusă la capăt din cauza destinului tragic al lui Conta. Firul vieții s'a rupt în plină ascensiune.

Nu există, după Conta, nimic altceva în lume decât materie, ale cărei însuşiri constituesc împreună ceeace se cheamă forță. Materie și forță sunt unul și acelaş lucru, care iea însă denumirea de materie sau de forță, după cum îl privim dintr'un punct de vedere sau din altul. Noțiunea de forță este totuna cu noțiunea de acțiune, „pentrucă e cu neputință a concepe o forță care nu *lucrează*, care nu are un *efect*". Şi cum universul este străbătut în toată întinderea lui de forțe, consecința necesară e că nu există *repaos absolut*. Cum nu există nici o forță izolată în univers și cum materia se întinde în tot spațiul nesfârşit, când forțe neidentice vin în contact, de pildă neidentice în ce priveşte direcția lor, atunci se produce o luptă, care va sfârşi printr'un echilibru. Deaceea în univers există *lupte* și *echilibruri de forțe*, lupte particulare și echilibruri relative. Două sau mai multe forțe nu pot ajunge la un echilibru absolut, din cauza existenței altor forțe în luptă. Deasemeni echilibrul universal și absolut în univers este imposibil, din cauza numărului infinit de forțe existente. „Acest număr nesfârşit rezultă din faptul că materia este răspândită în spațiuri până

1) Ibid., pag 534.
2) Ibid., pp. 534, 538 și 539.

la nesfârşit. Iar acest din urmă adevăr se dovedeşte prin argumentarea următoare: Dacă cantitatea materiei ar fi mărginită, atunci echilibrul universal şi absolut ar trebui numai decât să se stabilească cândva; de vreme ce orice luptă luminată se sfârşeşte cu un echilibru luminat, şi tinde totdeauna către acesta. Dar odată echilibrul universal stabilit, el ar subsista veşnic; din cauză că, nemai existând forţe disponibile, materia nu ar mai avea într'însa virtutea de a rupe echilibrul şi de a reîncepe mişcarea. Intocmai precum un ceasornic descărcat nu ar mai putea reîncepe a funcţiona, dacă nu ar interveni o forţă exterioară, care să rupă echilibrul maşinăriei prin încordarea din nou a coardei motoare. Dar fiindcă echilibrul universal, în caz când materia ar avea o cantitate mărginită, ar trebui să se întâmple cândva; deaceea el s'ar fi întâmplat deja, în timpul nesfârşit care ne-a precedat"[1]). Faptul însă că materia şi forţa sunt nesfârşite, are drept consecinţă un alt fapt: că şi formele atât ale luptelor cât şi ale echilibrurilor variază la infinit, „şi că prin urmare, universul nu trece niciodată a doua oară pe calea odată parcursă".

Materia îşi schimbă mereu formele, iar schimbările ei de formă se numesc *metamorfoze*. Toate formele ei iau naştere la un moment dat, durează un anumit timp şi apoi dispar: toate formele sunt, cu alte cuvinte, trecătoare. Durata lor însă variază, „căci durata atârnă de întinderea forţelor, a căror luptă şi echilibru dau loc la formarea şi la stingerea formei respective". Apoi fiindcă în univers nu există decât materie şi forţă, care sunt infinite în universul infinit, forţele se cuprind unele pe altele, una mai mare cuprinzând alta mai mică, una şi mai mare pe cea mai mare, şi tot astfel până la infinit. „De exemplu, fiinţa organică este o formă trecătoare, care nu e decât un mic accident în viaţa pământului, formaţiunea şi dispariţia acestuia este la rândul său un accident cuprins în forma sistemului solar; existenţa acestui sistem este o luptă şi un echilibru de un mic moment în viaţa şi forma nebuloasei stelare în care trăim; şi aşa mai departe"[2]).

Formele materiei se împart în două mari categorii: în forme *evolutive* şi forme *neevolutive*. „Formele evolutive sunt aceleaşi, care de la momentul naşterii lor cresc pe nesimţite şi treptat până la un punct culminant, şi de acolo tot aşa de

1) Ibid., pag. 161.
2) Ibid., pag 163.

regulat descresc până la extincţiune; şi care totodată ascultă de legea ondulaţiei universale". Exemple de forme evolutive sunt: animalele, plantele, planetele, etc. Formele neevolutive sunt din contra „acele forme şi mişcări cari nu se supun la legea ondulaţiei universale", ca mişcările vibratorii ale strunelor frecate de arcuş, mişcările valurilor apei, ale frunzelor bătute de vânt, zidirea unei case, formarea unui munte prin erupţie vulcanică, revoluţiile periodice ale corpurilor cereşti, etc. Formele neevolutive nu sunt după Conta *unde*, pe de o parte, „fiindcă vibraţia unui corp nu începe de la nesfârşit de mic spre a creşte treptat până la un punct culminant şi apoi a scădea treptat, ci ea începe deodată, la momentul ciocnirii, de la un grad de intensitate mare, pentru a descreşte numai", iar pe de altă parte, fiindcă „micile valuri din care se compune o vibraţie mai lungă se succedă şi se însiră în linie dreaptă" [1]), aşa încât ele ni se înfăţişează ca unde secundare cuprinse de unde superioare,. şi acestea iarăş cuprinse de altele, cum vom vedea îndată că stau lucrurile cu formele evolutive. Prin forme neevolutive, cum recunoaşte el însuş, Conta înţelege ceeace Spencer numeşte mişcări ritmice.

Cum după Conta, „formele universale şi esenţiale ale materiei sunt cele evoluate", în vreme ce formele neevoluate „nu sunt decât nişte acte, cari nu există decât numai într'atât întru cât sunt trebuincioase la evoluţia regulată a formelor evolutive", el se ocupă îndeosebi cu cele dintâi. Intrebarea ce şi-o pune, sună: Cum se naşte o formă evolutivă? „O formă evolutivă iea naştere, spune el, atunci când un *echilibru principal* (care absoarbe *mai toată* cantitatea forţelor în luptă) s'a stabilit între forţele, în virtutea cărora forma respectivă există" [2]). Astfel naşterea unei planete de pildă este în funcţie pe de o parte de stabilirea unui echilibru principal între forţele moleculelor unei masse, care încep a gravita către un punct comun, centrul planetei, iar pe de altă parte de stabilirea unui echilibru între forţele interne şi forţele externe ce influenţează asupra lor. Acest echilibru este însă relativ, din pricină că unele forţe rămân totdeauna în desechilibru şi ele continuă, în consecinţă, o *luptă secundară*, luptă care modifică şi desvoltă forma stabilită de echilibrul principal. Lupta secundară e şi ea o luptă care deasemeni tinde către un echilibru al forţelor rămase în

1) Ibid., pag. 188.
2) Ibid., pag. 164.

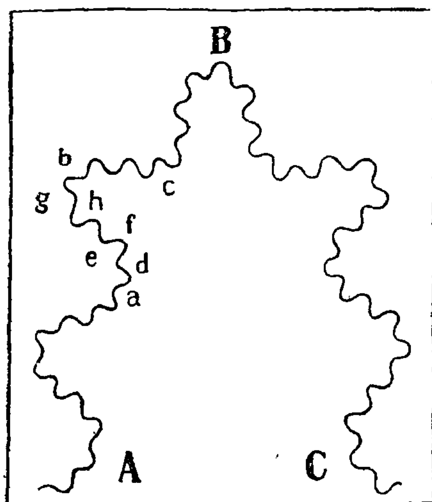
luptă, echilibru care, dacă ar fi atins, s'ar ajunge la un echilibru complect. Echilibru complect însă, care niciodată nu poate fi atins, „căci, dacă toate luptele secundare s'ar termina cu echilibruri, atunci întregul univers ar ajunge la nemişcarea absolută", fapt imposibil, după cum am văzut mai sus. Lupta secundară continuă să aibă loc, până la ruperea echilibrului principal. Iar din momentul în care lupta secundară rupe echilibrul principal, forma veche începe să se schimbe într'o formă nouă prin stabilirea unui nou echilibru. Orice formă evolutivă şi deci şi viaţa unei fiinţe organice, este sau o luptă, sau un echilibru, — acest lucru depinzând de punctele de vedere din care este privită. „Deaceea într'un înţeles unilateral am putea zice: viaţa este echilibrul, în timp ce moartea este ruperea echilibrului forţelor; sau viaţa este lupta, în timp ce moartea este încetarea luptei forţelor" [1]).

O influenţă a lui Spencer observăm la Conta, atunci când afirmă: „La început ea [forma evolutivă] este foarte simplă, omogenă, şubredă şi puţin consistentă. După aceea se perfecţionează treptat, devenind din ce în ce mai eterogenă şi consistentă, până la un maximum de perfecţiune şi de tărie. De acolo apoi descreşte, slăbeşte, se descompune din ce în ce până în momentul morţii sale". Creşterea şi descreşterea unei forme evolutive este tot una cu creşterea şi descreşterea echilibrului ei. Deasemeni în fiecare echilibru, toate forţele lui se desfăşoară în direcţia unui singur punct. Convergenţa aceasta de forţe are un scop determinat: *conservarea* şi *unitatea* formei materiale. „In fiecare formă evolutivă există un fel de atracţie către centru, pe care o voi numi principiul conservator al formei. Intărirea şi slăbirea acestui principiu, este întărirea şi slăbirea consistenţei şi a individualităţii formei".

Formele evolutive parcurg toate o cale ce poate fi comparată cu un semicerc, pe care Conta o numeşte *undă*. Fiecare undă se compune apoi dintr'o *curbă suitoare* şi o *curbă scoborîtoare*. „Orice formă evolutivă este, spune Conta, o undă" [2]). Iar undele sunt mai mari sau mai mici, undele mari cuprinzând sub ele altele mai mici, cele mari fiind şi ele cuprinse în altele mai mari, fiecare din ele având curbe suitoare şi coborîtoare; iar fiecare undă mai mică din interiorul alteea mai mari constitue o simplă treaptă pentru aceasta. Materia suferă în tran-

1) Ibid., pag. 165.
2) Ibid., pag. 186.

sformările sale nişte mişcări *ondulatorii*, ale cărei valuri se răspândesc „în toate direcţiile, crescând şi scăzând în întindere până la nesfârşit". Materia este guvernată de *legea ondulaţiei universale*.



Să luăm viaţa organică de pe pământ şi să vedem cu ajutorul semicercului *A B C* cum se prezintă ea în decursul timpului. Inceputul acestei vieţi organice trebue situat în punctul A, adică în momentul în care pământul se afla într'o atare stare, în ce priveşte temperatura, apa, atmosfera, etc., încât să îngăduie apariţia şi existenţa fiinţelor organice. Diferitele specii de vietăţi se află în desvoltarea lor, pe diferitele puncte ale curbei suitoare. Iar faptul că omenirea progresează încă, e o dovadă „că viaţa organică n'a ajuns încă la punctul culminant *B*". Va veni însă o vreme, când atmosfera şi apa împuţinându-se mereu şi dispărând într'o bună zi, nu vor mai exista nici plante şi nici animale. adică unda va fi la capătul ei *C*. Până să ajungă acolo, va trebui să treacă prin *B* şi de aici încet, încet, îmbrăcând „o mulţime de forme ondulative de al doilea grad, reprezentate, de exemplu, de atâtea specii de plante sau animale". „Să presupunem, spune Conta, că viaţa organică, după ce a trecut prin mai multe specii de acestea, a ajuns la unda omenirei *a b c*. Omenirea va ajunge la punctul culminant *b*, apoi va începe a decădea, pentru a se stinge în punctul *c* şi a lăsa locul unei alte specii animale mai perfecţionate, la care ea va fi dat naştere. Omenirea asemenea este compusă din unde secundare reprezentate de razele omeneşti. Presupunem că raza care continuă astăzi pregresul umanităţii este reprezentată de unda *d f*. Dar şi unda unei raze are atâtea trepte ondoliforme câte naţiuni se nasc din ea. Apoi naţiunea la rândul său cuprinde în sine evoluţiile diferitelor caste, clase şi familii de oameni. Acestea din urmă sunt compuse din succesiuni de vieţi individuale. Individul apoi, care el singur începe să se desvolte dintr'o simplă

celulă, dă loc în cursul vieţii la un număr imens de unde sau vieţi celulare. Pe urmă fiecare celulă, pentru a putea îndeplini funcţiunea de endosmoză şi exosmoză, trebuie să aibă o oarecare ţesătură complicată, compusă din un fel de celule, ale căror unde să fie şi mai mici" [1]). Şi procesul acesta nu se opreşte aici, merge mai departe. Nici marea undă *A B C* nu este însă cea mai mare, ci este abia o treaptă a undei pământului, iar unda pământului ea însăşi este o treaptă mai mare în unda sistemului solar. Unda sistemului solar nu este nici ea ultima, ci doar o undă secundară din viaţa nebuloasei noastre. Şi procesul se continuă în sus, mai departe, până la nesfârşit.

Am văzut că materia fiind infinită şi modificându-se fără încetare, nu îmbracă niciodată aceeaş formă. Din această cauză nu întâlnim două unde cu aceeaş formă, şi mai cu seamă atunci când undele sunt de grade diferite. Forma sistemului solar, de pildă, nu se aseamănă cu aceea a omului; nici aceasta din urmă cu aceea a unei celule. Ceva mai mult încă: în aceeaş undă curba suitoare nu se aseamănă cu curba coborîtoare. Aceasta, din pricină că curba suitoare şi curba coborâtoare, deşi sunt la acelaş nivel al undei lor, nu pot fi niciodată la acelaş nivel în privinţa undei superioare din care curba suitoare face parte. „Aşa, de exemplu, să presupunem că viaţa rasei caucaziene *d e f* este o mică undă din curba suitoare a undei omenirii *a b c*. In acest caz, sfârşitul curbei coborîtoare a rasei caucaziene, deşi va reprezenta decadenţa acestei rase, dar totuş va da loc la o metamorfozare mai completă a materiei decât începutul curbei suitoare a aceleeaş; căci pe curba suitoare a omenirii, sfârşitul vieţii rasei caucaziene se va afla la un nivel mai sus pe calea progresului omenesc decât începutul aceleeaş vieţi. Chiar când viaţa rasei caucaziene ar constitui punctul culminant al undei omenirii, rezultatul ar fi acelaş; căci, dacă amândouă curbele rasei caucaziene ar avea acelaş nivel în privinţa undei omenirii, totuş el nu ar avea acelaş nivel în privinţa undei vieţii organice *A B C*, sau în privinţa altor unde şi mai superioare. Astfel se explică pentru ce individul omenesc îmbătrâneşte, decade şi moare, fără a trece din nou prin întocmai aceleaşi faze prin care trece copilul, spre a deveni om matur. Tot astfel se explică pentru ce o naţiune decade şi se stinge, fără a se scobori prin aceleaşi faze prin care s'a suit". Conta

1) Ibid., pag. 167—168.

mai stabileşte încă o caracteristică a undelor, anume că ,,undele de acelaş grad care se succedează nemijlocit sunt astfel de legate şi vârâte una în alta încât punctul culminant al antecedentei reprezintă şi începutul curbei suitoare a consecventei, iar sfârşitul curbei coborîtoare a antecedentei reprezintă şi punctul culminant al consecventei" [1]. Pentru a ilustra această idee, Conta dă exemple. Dacă presupunem, spune el, că *d e f* reprezintă unda unui om, atunci *e f g* reprezintă unda copilului său. ,,Căci pe de o parte copilul nu s'a putut naşte decât în timpul când părintele său era în puterea vârstei şi capabil de a-l face; iar pe de altă parte părintele se afla la sfârşitul vieţii sale, când copilul său era în puterea vârstei" [2]. Şi cum legea ondulaţiei guvernează şi lumea ideilor, lucrul acesta îl vom întâlni şi la ele. ,,Să presupunem, continuă Conta, că, după ce ideea *d e f* s'a introdus în minţile oamenilor şi a căpătat din ce în ce mai multă importanţă, până a ajuns la punctul culminant *e*, şi după ce a trecut dincolo de acest punct, începe a se naşte o altă idee *e f g*. Cu cât aceasta din urmă va deveni la modă, cu atât cea dintâi va fi părăsită; până când domnirea exclusivă a celei de pe urmă va coincide fireşte cu părăsirea complectă a celei dintâi. Ideile vor fi deci reprezentate succesiv prin undele *e d f*, *e f*, *g*, *g h b*, etc.". Conta numeşte acest mod de înlănţuire a undelor *succesiune de acţiuni şi reacţiuni*.

Conta mai numeşte undele secundare şi *raze*. Omenirea, de la originile ei până astăzi, s'a desvoltat mereu urcând, încât astăzi se află la un punct culminant, care însă nu este cel mai culminant posibil. Căci omenirea se află încă în plină ascensiune: va mai trece încă multă vreme până să ajungă la vârful desvoltării sale onduliforme. Undele secundare prin care a trecut ea până astăzi se numesc raze. Astfel avem razele preistorice, care reprezintă pruncia omenirei, raze care cuprind popoare ce s'au născut, au progresat, apoi au început să degenereze şi în cele din urmă s'au stins, aşa că astăzi nu mai avem din ele decât rămăşiţele lor fosile. Apoi avem razele care reprezintă copilăria omenirii, care cuprind rasele australiene, africane, cea mongolă, e drept mai superioară, şi care toate sunt în decadenţă şi vor dispare în cele din urmă, oricât ar încerca europenii să le civilizeze şi să le menţină. Numai

1) Ibid., pag. 169.
2) Ibid., pag. 169.

rasa meditaranienilor se află încă în plină ascensiune a undei ei.

Nu numai rasele sunt supuse legii ondulației, ci și națiunile, care sunt unde secundare ale celor dintâi. Căci și națiunile „se nasc, cresc, ajung la un punct culminant și apoi descresc și mor. Nu este exemplu în istorie de un popor care să fi continuat infinit pe calea progresului și care să nu fi făcut o cursă ondoliformă" [1]). Așa însă cum rasele sunt compuse din națiuni, națiunile sunt și ele compuse din familii. Fiecare familie începe foarte de jos, se desvoltă, ajunge la un punct culminat și apoi decade. Lucrul acesta se observă ușor mai ales la familiile suveranilor, nobililor și a oamenilor mari. „Niciodată un om care a ajuns la punctul culminant al undei familiei sale, n'a avut un copil sau un descendent care să-l egaleze. Niciodată o familie în decadență și cu trecut glorios n'a dat nașterea unui individ care să fie capabil de inițiativă, de originalitate și care să se ridice deasupra imitatorilor ordinari" [2]). Dacă totuș s'ar cita cazuri care să se abată dela această lege, explicarea lor ar fi lesne de dat: o introducere ilicită de sânge străin în acea familie, de pildă a unui țăran într'o familie regală, datorită adulterului femeilor. Familiile sunt apoi și ele compuse de indivizi, „ale căror vieți particulare... sunt tot atâtea unde". Iar indivizii sunt compuși din celule, care se împart în genuri, specii sau varietăți, așa cum se împarte regnul animal de pe suprafața pământului. Și ca mai toate ființele organice de pe pământ, care, cu toate formele lor diverse și eterogene, „se scoboară numai din una sau din câteva forme organice foarte simple și omogene, tot astfel speciile toate de celule din corpul omului se coboară din specia celulelor embrionare, celor mai simple". Fiecare celulă își are existența ei individuală, „poate numai de câteva ceasuri, dar fiecare împlineste o undă în viața sa, care e un pas înainte în unda principală a individului". Și nimic nu ne garantează, după Conta, că celulele organice ar fi cele mai mici unde și unități organice. S'ar putea deci merge în această direcție mai departe.

Tot ceeace există, urmează o cale onduliformă, deci și ideile. „Nu este, spune Conta, religiune, sistem de organizație socială ori politică, nu este, cu un cuvânt, ordine de idei care

1) Ibid., pag. 175.
2) Ibid., pag. 176.

să nu aibă unda sa"[1]). Astfel creştinismul s'a născut în momentul când „politeismul se apropia de sfârşitul curbei scoborâtoare a undei sale". Ridicându-se împotriva dominaţiei şi inegalităţii şi ridicând la rangul de virtuţi răbdarea, smerenia, supunerea, speranţa — calităţile sclavilor — creştinismul s'a întins în tot imperiul roman, desvoltându-se tot mai mult şi ajungând în evul-mediu la punctul său culminant. Creştinismul are apoi o seamă de unde secundare, „reprezentate de sectele, instituţiile şi în genere de toate mişcările de idei cari au luat naştere, s'au desvoltat şi au dispărut în sânul său". Incepând însă din evul-mediu, când a ajuns punctul său culminant, creştinismul se află pe curba scoborîtoare a undei lui, la capătul căreea va ajunge, crede Conta, după vreo mie de ani. Nu numai creştinismul urmează o cale onduliformă, ci toate religiile fără deosebire şi toate instituţiile sociale.

Adevărurile ştiinţifice urmează şi ele aceeaş cale. Am văzut mai sus că după Conta, adevărurile sunt relative, că împrejurările schimbătoare impun indivizilor şi naţiunilor modul de a gândi şi a concepe relativ lucrurile. Un adevăr nu poate deci apărea oricând şi oriunde la o naţiune şi în omenire, ci numai atunci când sunt date împrejurările menite să-i facă posibilă apariţia. Un adevăr „nu poate fi conceput decât în momentul în care este introdus, provocat, necesitat de vârstă şi de mediu" [vârsta omenirii]. Şi cum „orice stare de împrejurări care necesită o stare de idei, se naşte, creşte până la maximum de consistenţă şi apoi dispare, pentru a lăsa locul la altă stare de împrejurări", tot astfel şi ideile se nasc, cresc până la un punct culminant şi apoi dispar, pentru a face loc altor idei. Lucrurile se petrec după Conta în chipul următor cu apariţia şi desvoltarea adevărurilor. Când a sosit momentul pentru apariţia unui adevăr în sânul unei naţiuni, cugetătorii acelei naţiuni mai întâi îl presimt şi întrevăd, îl prezintă ca ipotetic, determinându-l unilateral şi mai mult sau mai puţin eronat. Apoi ideea aceasta vagă şi ipotetică se răspândeşte tot mai mult, ocupând tot mai mult spiritul şi făcând să se nască la toată lumea îndoeli şi trebuinţe mai mult sau mai puţin nehotărâte, pe cât el însuş devine din ce în ce mai lămurit; până ce într'o zi el este cu totul înţeles de vreun cugetător mare", care-l formulează definitiv şi-i dă şi numele. Din acea clipă adevărul câştigă tot mai mulţi partizani fanatici, până când

1) Ibid., pag. 178.

nimeni nu se mai îndoeşte de el. După ce ajunge la acest punct culminant, el începe să parcurgă curba scoborâtoare a undei lui, partizanii se împuţinează, până când în cele din urmă este dat uitării şi face loc unui alt adevăr.

Nu întotdeauna însă e nevoe de un gânditor de marcă, — talent sau geniu, — de un „inventator", cum îi spune Conta, care să prindă adevărul ce se află pe curba suitoare şi să-l formuleze. Căci sunt o seamă de adevăruri, ce se dispensează de un asemenea „inventator", cum sunt ideile morale şi juridice, care „se desvoltă încet şi progresiv în toate spiritele", până când ajung la vârful lor. Abia când ele se află în acest punct sau chiar după aceea, „se găsesc simpli cugetători şi comentatori cari adună şi pun în ordine aceea ce toată lumea ştie".

Intre mersul omenirei şi mersul ideilor este o strânsă legătură: mersul omenirei determină mersul ideilor. „Inventatorii" nu înseamnă mare lucru în evoluţia socială, fiindcă ei sunt în funcţie de această evoluţie. „Niciodată un inventator n'ar putea face pe o societate să creadă un adevăr care nu este expresiunea stării şi trebuinţelor ei. Niciodată o societate n'ar putea admite un adevăr care a luat naştere într'o societate cu totul deosebită. Aşa de exemplu un inventator european în zadar s'ar încerca să convingă despre adevărul ideilor sale pe populaţiile indigene din mijlocul Africei sau Australiei. Aceste populaţii ar crede că au a face cu un nebun sau cu un vrăjitor. Şi ele ar crede un adevăr: de vreme ce adevărul este numai relativ" 1). Progresul şi regresul adevărurilor este în funcţie de progresul şi regresul omenirei. Orientarea aflându-se astăzi în plin progres, suma adevărurilor aşa zise stabilite şi indiscutabile se măreşte continuu şi se va mări, până când omenirea va ajunge la capătul curbei sale ascendente. De la începuturile omenirei şi până astăzi s'au născut multe sisteme de idei, cari au dispărut. Dar, din toate a rămas totuş ceva, care s'a adăogat la fondul adevărurilor numite stabilite şi indiscutabile. Fiecare sistem, spune Conta, „a ridicat, ca să zic aşa, un mic colţ al vălului care acopere adevărurile zise indiscutabile".

Conta închee problema formelor evolutive cu clasificarea lor, stabilind două categorii: *unde individuale* şi *unde pozitive*.

Prin *unde individuale* sau, cum le mai numeşte el, *fiinţe*

1) Ibid., pag. 182.

vii, Conta înțelege acele evoluții complexive ce se caracterizează prin faptul că rezultă mai cu seamă din echilibrul și lupta forțelor interne ale corpurilor în evoluție. „Astfel evoluția unui animal este formată mai cu seamă de echilibrul și lupta forțelor ce purced chiar din moleculele ce constitue animalul". Conta citează ca exemple de unde individuale: celulele organice, planetele, sistemul solar, nebuloasele.

Prin *unde pozitive* sau *manifestații vitale* el înțelege acele eovluții ce exprimă schimbarea „unei părți care servește de organ într'o ființă vie". Dar, „fiindcă evoluția unui corp organizat se efectuează prin evoluția organelor sale, deaceea putem zice că: evoluția întregului este corelativă cu, și oarecum oglindită în evoluția fiecărui organ". Conta dă ca exemple de unde pozitive: perioadele geologice, mediurile unde se nasc și se desvoltă animalele și plantele, organele plantelor și animalelor, predominarea unui organ în detrimentul celorlalte, etc. Dar, după Conta, cele mai însemnate din aceste manifestații vitale sunt și rămân undele ideilor, din cauză că, așa cum am văzut mai sus, „orice activitate sufletească este efectul material al unei modificări corespondente în substanța materială a creerilor". Exemplificând cu ajutorul ideilor manifestațiile vitale, Conta reafirmă și cu acest prilej teoria lui materialistă, când spune: „Orice idee este o întipărire materială pe creer și care are un efect, fiindcă orice stare a materiei trebue să aibă un efect. Evoluția unei idei, deci, este evoluția unui număr de molecule în creeri. Evoluția unei stări intelectuale este evoluția unei părți mai însemnate a creerilor. Și, însfârșit, ondulația forței ce rezultă din ondulația întregei constituții a creerului. Se știe că, cu cât suim scara ființelor organice până la om, cu atât funcțiunea sistemului nervos predomină asupra celorlalte funcțiuni organice"[1]).

Ideea desvoltării ondoliforme și organice nu se datorește la Conta unei influențe din partea lui Spencer. După cum mărturisește el însuși, Conta a expus această idee într'o conferință, intitulată *Despre fatalism*, pe care a ținut-o în sânul unei societăți studențești, într'o vreme când era încă elev de liceu, adică înainte ca opera lui Spencer să fi fost tradusă în alte limbi și înainte ca V. Conta să fi cunoscut limba engleză[2]).

1) Ibid., pag. 188.
2) Vd. Teoria ondulației universale, pag. 186, nota.

Conta s'a ocupat însă şi de probleme fundamentale de biologie. El a făcut acest lucru, datorită unei duble împrejurări: mai întâi, datorită concepţiei lui materialiste, care vrând-nevrând îl obliga să răspundă la problema vieţii; apoi, datorită faptului că problemele de biologie — în special problema originei vieţii şi a speciilor şi a transformării lor — erau în acea vreme la modă. Potrivit concepţiei lui, el defineşte viaţa ca pe o evoluţie ondoliformă a materiei, ca pe o evoluţie adică supusă legii ondulaţiei universale. Sau o altă definiţie, cu propriile lui cuvinte: „Viaţa organică propriu zisă este evoluţia ondoliformă materială, care se manifestă în corpuri ce-şi schimbă necontenit atomurile materiale din care sunt compuse" [1]), prin introducerea de substanţe nutritive şi eliminarea materiilor dăunătoare sau inutile. Şi fiindcă atât plantele cât şi animalele au luat naştere pe suprafaţa pământului, prin dezagregare de părţi materiale din scoarţa acestuia, şi se desvoltă şi trăesc în paguba desvoltării pământului, Conta numeşte plantele şi animale *paraziţi* ai pământului. Deaceea gânditorul nostru vine cu o definiţie şi mai determinată, spunând: „Viaţa organică propriu zisă este aceea a paraziţilor pământului" [2]).

Ca materialist ce este, e lesne de înţeles că V. Conta admite generaţia spontanee, adică „producerea unui individ organic fără concursul unui organism generator, adică fără părinţi". Iar modul cum caută el să dovedească acest lucru, e interesant şi merită să fie cunoscut. După Conta este mai presus de orice îndoială că pământul se afla la început la o temperatură, care făcea absolut imposibilă existenţa fiinţelor organice şi este după el deci absolut cert „că materia brută a precedat pe cea organizată" — şi Conta e ferm convins că cea din urmă a luat naştere din cea dintâi, trecerea de la una la alta făcându-se insensibil în decursul unei lungi perioade de timp. Când Harvey spune: *Omne vivum ex ovo*, el are dreptate, dar numai în parte şi adevărul acestei afirmaţii nu constitue o dovadă împotriva autogoniei. Dacă luăm două generaţii succesive, deosebirea dintre ele este imperceptibilă şi atunci este adevărat că orice fiinţă vie se naşte dintr'o fiinţă asemenea ei. Dar dacă luăm două generaţii mai îndepărtate una de alta, două generaţii despărţite de un mare număr de alte generaţii.

1) Ibid., pag. 202.
2) Ibid., pag 203.

deosebirile dintre cele două generaţii se fac numai decât sensibile: ele vor fi diferite cu atât mai mult una de alta cu cât vor fi despărţite printr'un mare număr de generaţii. „Aşa, de exemplu, omul se naşte din om; şi cu toate astea prin intermediarul a multe milioane de generaţii, el s'a născut dintr'un fel de infuzorii. Tot astfel, infuzorii se nasc din infuzorii; dar suindu-ne din generaţie în generaţie vom găsi că, cu milioane de ani în urmă, ele erau apă şi aer, şi aşa mai departe" [1]). Cercetările de laborator nu pot decide într'o chestiune ca aceasta. Rezultatele obţinute în laborator, favorabile autogoniei, nu prezintă o dovadă suficientă că fiinţele organice dobândite pe această cale se datoresc autogoniei. De unde ştim noi că organismele, cuprinse în materiile din care se pretinde că se nasc spontan anumite fiinţe, au fost în adevăr distruse de temperatura la care au fost supuse? S'a dovedit doar tot experimental că organismele inferioare pot rezista la temperaturi foarte ridicate. Rezultatele defavorabile autogoniei deasemeni nu constituesc o dovadă, fiindcă, spune Conta, „a pretinde că în scurtul timp al unei experimentări de laborator s'ar putea căpăta fiinţe organice în care nu s'ar afla *nici o fiinţă vie*, este tot aşa de absurd ca şi a pretinde că într'un laborator chimic s'ar putea preface o scoică în om". Totuş generaţia spontanee există după Conta, dar termenul capătă la el un sens diferit de cel curent: generaţia spontanee înseamnă, după el, naşterea treptată şi insensibilă a fiinţelor organice din materia brută. Din materia brută s'au născut pe suprafaţa globului nostru plantele şi animalele pe care le observăm astăzi; dar pentru ca să ajungă la formele pe care le prezintă astăzi, le-a trebuit un timp enorm şi au suferit infinite schimbări insensibile.

Născută prin generaţie spontanee din materia brută, viaţa organică îşi trăeşte undele ei, perfecţionându-se când merge pe curba suitoare şi degenerând, când se află pe cea scoborâtoare. Unul din elementele care contribue la transformarea vieţii este *adaptarea la mediu*. Am văzut mai sus că orice undă este un echilibru de forţe şi că, din pricină că forţele ei nu sunt cu totul echilibrate şi echivalente, are loc acea luptă secundară a undei, „sau lupta vieţii şi care face ca echilibrul principal necontenit să fie mobil şi să evoluţioneze". Atât mobilitatea de echilibru cât şi lupta secundară prelungită se

1) Ibid., pag. 207.

datorește faptului că atât numărul forțelor cât și cantitatea și calitatea lor se schimbă continuu. In echilibrul vieții ies necontenit forțe vechi și necontenit intră forțe noui. Iar „orice forță nouă, — spune Conta enunțând aceasta ca pe un principiu, — care intervine în lupta și echilibrul vieții, favorizează și prelungește vieața"[1]. Acestui principiu Conta îi aduce apoi câteva determinări restrictive. Mai întâi forța nouă trebue să intre în luptă și în echilibru cu celelalte forțe, să participe adică la undă, căci altfel nu ar avea nici o influență. In al doilea rând, forța nouă să nu fie prea mare, ci dimpotrivă, în comparație cu forțele în luptă și în echilibru, căci altfel lupta și echilibrul vor pierde caracterul lor general, forma și individualitatea lor, căci o schimbare mică transformă ființele organice, în vreme ce una mare și bruscă le ucide sau le grăbește moartea. In al treilea rând, forța nouă nu trebue să se „adaoge la o forță deja preponderentă în lupta vieții și să o facă cu chipul acesta să devie și mai puternică", „căci întărirea echilibrului mobil al vieții se capătă tocmai prin combaterea necontenită a forțelor preponderente, de către forțele noui ce intră necontenit în lupta vieții"[2]. Conta mai stabilește următoarele trei corolare ale principiului de mai sus: „1. Orice schimbare în jurul forțelor a căror luptă constitue viața, dă loc la o schimbare echivalentă în funcțiunile organice; și acestea din urmă produc o schimbare echivalentă și corespunzătoare în organe"; „2. Organismul poate să se modifice într'o direcție dată oricât de mult, cât timp înrâurirea care provoacă acea modificare durează și se mărește pe nesimțite"; și „3. O modificare de organism scade pe nesimțite și se pierde, cât timp înrâurirea care a produs-o scade și despare"[3]. In acord cu întreaga lui teorie, Conta definește astfel adaptarea: „Adaptarea este modificarea echilibrului principal al undelor prin intrarea de forțe noui în acest echilibru sau eșirea de forțe vechi din el"[4].

Alte două elemente de transformare, socotite de el ca două moduri speciale de adaptare, sunt: *încrucișarea* și *emigrarea*. Dacă un grup de familii așezate într'o localitate sau un trib, își încrucișează membrii lor între dânșii, de la un timp ei vor semăna unii cu alții, vor lua aerul aceleeași familii

1) Ibid., pag. 216.
2) Ibid, pag. 218.
3) Ibid., pag. 222—223.
4) Ibid., pag. 228.

sau aceluiaş trib şi vor dispune de aceleaşi elemente pentru procreare. Iar neintervenind forţe noui, familia sau tribul vor intra în decadenţă. Din contra, „încrucişarea a doi sau câţiva indivizi provenind din familii deosebite, dă naştere la unda unei noui familii; amestecătura a mai multor familii dă naştere la unde mai mari ale unui trib; din amestecătura mai multor triburi se naşte unda şi mai mare a naţiunii şi aşa mai departe"[1]. Un grup de familii sau un trib, se pot sustrage însă efectelor dăunătoare ale lipsei de încrucişare, cu alte cuvinte pot rămâne pe curba ascendentă a undei lor, dacă emigrează, stabilindu-se într'o altă regiune. „Emigraţia, spune Conta, poate suplini încrucişarea". Dar nici aci nu pot rămâne multă vreme, fără a se expune decadenţei, dacă, lipsite de încrucişare, nu emigrează după un timp, mai departe. Pe baza cercetărilor întreprinse, Conta se crede îndreptăţit să enunţe următoarele legi ale emigrării: 1) „Orice fiinţă organică, care locueşte sau a locuit într'un loc dat, este originară, prin ea însăşi sau prin strămoşii săi, din o altă localitate"; 2) „Orice specie de fiinţi organice neatârnate [Conta adaogă neatârnate, pentru a exclude celulele şi celulinele], dacă nu mai schimbă de loc habitatul în care se află, se stinge de la o vreme, după ce a parcurs o undă corespunzătoare acelui habitat. Iar pentru ca ea să dea naştere la alte specii noui şi să continue astfel evoluţia vieţii organice de pe pământ, trebue să emigreze din când în când"; 3) „Rasa mamă va produce prin emigrare rase cu atât mai multe şi mai viguroase, cu cât ea însăş se află mai aproape de punctul culminant al undei sale", şi 4) „Curentele de emigrare, deşi fac zigzaguri prin mişcările lor, când înspre Nord, când înspre Sud, au totuş o tendinţă şi o direcţie finală dela Răsărit spre Apus"[2]. Iar ţinând seamă atât de influenţele încrucişării cât şi de acelea ale emigrării, Conta enunţă ca foarte probabilă şi valabilitatea legii următoare: „La fiinţele organice superioare, o rasă nouă se va constitui cu atât mai bine şi va avea cu atât mai multă vitalitate, cu cât rasele mame, din care vin emigranţii ce se încrucişează, sunt mai aproape de punctele culminante ale undelor lor în momentul emigrării, şi în sfârşit, cu cât curentul emigrării va merge mai direct de la răsărit la apus"[3].

1) Ibid., pag. 233.
2) Ibid., pp. 248—249, 252—253.
3) Ibid., pag 257.

Conta arată apoi şi rolul pe care elementul de fixitate, numit *ereditate*, îl are în transformarea vieţii organice. El iea atitudine faţă de diferitele teorii din acea vreme asupra eredităţii, aducând dovezi proprii. El acordă ideilor şi sentimentelor „o înrâurire foarte mare", cum spune singur, asupra organismului persoanei ce are idei şi sentimente, pentru a putea explica anumite cazuri ce par bizare, ca următoarele: o femee recăsătorită, care naşte un copil ce seamănă cu primul ei soţ, mort de mai mulţi ani; o femee de rasă albă căsătorită tot cu un alb ce naşte un copil negru; femei ce nasc copii cu defecte sau diformităţi văzute la alţi copii străini. Aceste cazuri se explică prin aceea că femeile în chestiune erau frământate şi chinuite în timpul formării şi desvoltării embrionare de anumite efecte. Astfel naşterea copilului ce seamănă cu primul soţ al mamei sale, îşi are cauza în faptul că mama iubea încă puternic pe primul ei soţ, a cărei imagine îi era vie în minte în timpul formării şi desvoltării materiei embrionare; deasemenea, femeea care naşte un copil negru, o face din cauza groazei pe care i-a inspirat-o soţul ei gelos, în cazul când copilul ar semăna cu sclavul lor negru; la fel stau lucrurile cu mamele ce nasc copii cu diformităţi pe care le-au văzut la alţi copii. De aceea Conta, ţinând seama de aceste fapte, formulează următoarea lege: „Materia embrionară primeşte şi reproduce constituţia, direcţia şi forma organică, astfel precum acestea se aflau în timpul formării materiei embrionare" [1]).

Din cauza adaptării, a încrucişării şi emigrării, şi în ciuda elementului de fixitate pe care-l prezintă ereditatea, generaţiile se deosebesc necontenit unele de altele, cu toate că în principiu copiii seamănă părinţilor. Dar generaţiile evoluează nu numai statornic şi continuu, ci şi încet, treptat, fără salturi prăpăstioase. Conta este, precum vedem, partizanul transformismului.

Nu există nicăieri în lume întâmplare sau voinţă *liberă*, omenească ori dumnezeească. Tot ceeace are loc în natură, are loc în mod *fatal*, adică *necesar*. Voinţa nu este altceva după Conta decât „conştiinţa motivului determinator, unită cu conştiinţa imaginilor lucrurilor şi acţiunii către care ne împinge acel motiv" [2]). Aceeaşi fatalitate care guvernează fenomenele fizice, materia, guvernează şi fenomenele sufleteşti şi sociale.

1) Ibid., pag. 270.
2) Teoria Fatalismului, pag. 138.

„In lume, spune Conta, nu sunt decât cauze necesare care dau naştere la efecte tot necesare. Orice mişcare din lumea asta este născută dintr'o cauză anterioară, şi la rândul său va cauza numai decât un efect"[1]). Fatalismul sau, cu alte cuvinte, determinismul, este universal. Când Conta susţine cu atâta tărie fatalismul, el ţine totodată să prevină o confuzie: anume identificarea fatalismului său cu fatalismul oriental, căci nu există nici o legătură între unul şi altul. Fatalismul oriental, caracterizat prin cuvintele: „ceeace este scris să fie, tot are să se întâmple, orice am face noi", duce la înăbuşirea oricărei iniţiative, îndeamnă la inactivitate, la nepăsare, la indolenţă. Teoria lui Conta, cum susţine el însuş, este menită să ducă la rezultate tocmai contrarii. Căci această teorie ne face să căpătăm convingerea: „Intâi, că orice lucrare vom face sau vom întreprinde noi, va trebui să aibă un rezultat, căci nu există destin care să-l oprească; al doilea, că orice efect am dori noi, nu poate să se producă fără o cauză; prin urmare trebue să dăm din mână ca să se producă acea cauză. Aşa dar, tocmai teoria fatalismului poate să alunge acea cauză de îndobitocire şi nepăsare, care se numeşte fatalismul teologic; şi astfel să lase multă putere şi vigoare cauzelor acelora care împing pe oameni la necontenită lucrare şi cugetare"[2]).

In lucrarea lui „Origina Speciilor" Conta se ocupă şi cu probleme de sociologie. In tratarea acestor probleme el împărtăşeşte concepţia biologică a lui Spencer, fără a-i aduce modificări sau complectări, demne de relevat. Demn de menţionat poate fi faptul că în acea vreme, influenţat de Aug. Comte şi Spencer, el socoate posibilă ca ştiinţă sociologia.

Din punct de vedere metafizic materialist şi determinist, din punct de vedere biologic evoluţionist şi transformist, din punct de vedere epistemologic sensualist, empirist, pozitivist şi relativist, Conta ne-a dat un sistem interesant de gândire, care merită să fie cunoscut măcar în ţara lui.

Istoria în genere şi istoria filosofiei în special, nu-şi pot pune, ca ştiinţe, problema: *ce-ar fi fost, dacă?*, căci ele se ocupă cu ceeace a fost, nu cu ceeace ar fi putut sau cu ceeace ar fi trebuit să fie. Şi totuş, urmărind viaţa şi activitatea lui Conta, nu putem să nu ne exprimăm credinţa ca dacă acest

1) Ibid., pag. 155,
2) Ibid., pag. 155,

gânditor şi-ar fi putut forma o cultură filosofică sistematică şi nu una autodidactică, cum a avut-o el, dacă n'ar fi fost constrâns de împrejurări să-şi împartă activitatea între obligaţiile profesionale juridice şi preocupările filosofice care erau mai puternice decât orice, şi dacă şi-ar fi putut duce viaţa până la capăt, cu cât mai temeinică n'ar fi fost opera pe care ne-a lăsat-o şi câte alte opere de-ale lui, pline de idei originale, nu ar fi îmbogăţit încă tezaurul nostru spiritual! Câţi filosofi mari ar mai fi fost filosofi şi mari, dacă ar fi murit la vârsta gânditorului nostru Conta?

C. Rădulescu-Motru

Al doilea gânditor mare, în ordine cronologică, al poporului român, este C. Rădulescu-Motru. Născut la 2 Februarie st. v. 1868 în Comuna Butoeşti din Jud. Mehedinţi, începe şcoala primară în satul natal, unde nu urmează decât un an, pentru a o continua la Institutul de Băeţi al lui Gustav Arnold din Craiova, unde urmează şi liceul, având aci profesori secundari de mâna întâi şi fiind considerat ca foarte bine dotat pentru matematici. După ce la vârsta de 17 ani termină liceul, se înscrie la Universitatea din Bucureşti la drept şi filosofie, atrăgând prin inteligenţa şi munca lui atenţia lui Titu Maiorescu, relaţiile dintre tânărul student şi profesor strângându-se apoi tot mai mult şi transformându-se în legături de prietenie. La 1888 îşi dă licenţa în drept, în 1889 îşi dă licenţa în filosofie, cu teza: *Realitatea empirică şi condiţiile cunoştinţei*. In toamna lui 1889 pleacă la Paris, unde se înscrie la „Ecole de Hautes Etudes". La Paris urmează cursurile lui Jules Soury, Théodule Ribot, precum şi pe acelea ale lui Charcot de la Salpêtrière şi lucrează în laboratorul de psihologie proaspăt înfiinţat, condus de H. Beaunis. După un an de studii în Paris, adică în 1890, în urma sfatului lui J. Soury, tânărul C. Rădulescu pleacă în Germania, pentru a se specializa în psihologie. Se opreşte mai întâi la München, unde audiază între alte cursuri pe acela al lui Carl Stumpf, de aici trece la Leipzig, a cărei Facultate de Filosofie, datorită lui Wundt, căpătase un renume mondial. Lucrează în laboratorul lui Wundt trei ani, având drept colegi o seamă de tineri ce se vor impune apoi prin activitatea lor ştiinţifică şi filosofică, printre cari Titchener, Ernest Meumann, Kiesow, Felix Krueger, Raoul Richter, intrând în strânse legături de prietenie cu Oswald Külpe, asistentul lui Wundt în această vreme. Wundt va exercita asupra

tânărului student român o puternică influenţă. In vara anului 1893, îşi trece doctoratul în filosofie cu teza: *Zur Entwickelung von Kants Theorie der Naturcausalität*, lucrare ce a apărut în periodicul lui Wundt, *Philosophische Studien*, din 1893 şi a cărei importanţă poate fi apreciată şi după faptul că însuş Bergson o citează. In anii studiilor din Germania, tânărul C. Rădulescu va adăoga la numele lui şi pe acela de Motru.

Intorcându-se după doctorat în ţară, el este numit judecător în Bucureşti, post pe care-l deţine numai câteva luni, căci în 1894 este numit bibliotecar al Fundaţiei Universitare Carol I, unde rămâne până în Ianurie 1898. In Mai 1897, C. Rădulescu-Motru este numit conferenţiar de istoria filosofiei antice şi de estetică, iar patru ani mai târziu, în Iulie 1900, este numit agregat, în Decembrie 1901 fiind ridicat la rangul de profesor definitiv. In 1909, Facultatea de Filosofie şi Litere se reorganizează, iar în urma acestei reorganizări se schimbă şi titulatura catedrei deţinută de C. Rădulescu-Motru, catedră care de aci înainte se va numi de Psihologie, Logică şi Teoria Cunoştinţei.

Abia întors în ţară, C. Rădulescu-Motru începe să publice studii filosofice, atât în reviste, îndeosebi în „Convorbiri Literare" şi în „Noua Revistă Română", periodic întemeeat de el la 1900, şi care va apărea până la 1914, precum şi ca broşuri şi volume. Din lucrările mai cuprinzătoare din această vreme avem: *Fr. Nietzsche, Viaţa şi Filosofia* (1897), *Problemele Psihologiei* (1898), *Puterea sufletească* (apărută mai întâi în capitole separate în „Studii filosofice" şi la 1907 adunate în parte în volum), *Cultura română şi politicianismul* (1904). Apoi publică lucrările ce vor fi cele mai citite: *Elemente de metafizică* (1912), *Curs de Psihologie* (1923), *Personalismul energetic* (1927), *Vocaţia* (1932), *Românismul* (1936). In afară de aceste lucrări, în care se poate urmări pas cu pas firul de desvoltare a gândirii prof. C. Rădulescu-Motru, el publică o seamă de studii mai mici în care se ocupă cu diferite probleme filosofice şi o seamă de articole în care iea atitudine faţă de diferite probleme pe care le punea cultura şi societatea românească. „Noua Revistă Română" cuprinde o bună parte din ele. După răsboi, face să apară revista de ţinută occidentală, „Ideea Europeană", care continuă „Noua Revista Română" [1]).

1) O bibliografie aproape complectă până la 1932, vd. *G. Vlădescu-Răcoasa* în Omagiu Profesorului C. Rădulescu-Motru, 1932,

C. Rădulescu-Motru promovează filosofia însă, nu numai prin aceea că el însuş lucrează şi publică, dar şi prin aceea că, întemeind periodice de specialitate, încurajează elemente cu nerv filosofic, dându-le posibilitatea să se manifesteze. Astfel, înfiinţează la 1905 „Studii Filosofice", unde la început publică singur, dar mai târziu le transformă în revistă, la care colaborează o seamă de tineri gânditori din acea vreme. După răsboi, „Studiile Filosofice" îşi schimbă titulatura în „Revista de Filosofie", cu o apariţie trimestrială. In 1935 face să apară organul închinat problemelor de psihologie, întitulat „Analele de Psihologie". Iar în 1937, periodicul cu apariţia la două luni, „Jurnal de Psihotehnică". Tot Rădulescu-Motru întemeează „Societatea Română de Filosofie", unde sunt grupaţi o bună parte din cei ce activează în câmpul filosofiei.

C. Rădulescu-Motru a desvoltat prin urmare o bogată şi foarte rodnică activitate. El nu este numai gânditorul român ce ne-a înzestrat cultura cu cele mai multe opere originale, ci totodată şi gânditorul care a stimulat şi a încurajat cel mai mult gândirea filosofică.

Domeniul în care filosoful C. Rădulescu-Motru a adus contribuţiile sale cele mai interesante şi mai originale, este domeniul care încă din antichitate şi până astăzi, cu rare intermitenţe, a fost socotit prin excelenţă filosofic: cel metafizic. Chiar în primele lui scrieri mai cuprinzătoare din tinereţe întâlnim la el două noţiuni, ce cu fiecare lucrare sistematică de mai târziu, vor căpăta tot mai multă adâncime şi amploare, rotunjindu-se într'o concepţie unitară despre lume şi viaţă: noţiunile de *personalitate* şi *energie*. Nu este nevoe să arătăm aici fazele de desvoltare a gândirii lui C. Rădulescu-Motru, cum ideile sale fundamentale au luat naştere şi s'au desvoltat, cristalizându-se în cele din urmă în sistem. Nu este nici locul să arătăm pe larg influenţele pe care le-a suferit gândirea sa, mărginindu-ne doar să subliniem că filosofii cari l-au înrâurit mai mult sunt Kant, Wundt şi Ostwald, păstrându-şi totuş independenţa de atitudine şi de gândire. Ceeace trebue să relevăm însă din capul locului este că în preocupările lui filosofice el a înţeles să ţină totdeauna şi permanent contactul cu ştiinţele, fiind ferm convins că filosofia trebue să lucreze mână în mână cu ştiinţele, că o concepţie filosofică este temeinică numai când se bazează pe rezultate ştiinţifice obiective. Deasemeni C. Rădulescu-Motru este convins că filosofia nu are metode proprii,

ci că ea întrebuinţează tot metodele ştiinţelor speciale, dar că le întreubinţează comparativ şi întrebuinţându-le astfel, îşi ajunge scopul ei.

Deşi aproprindu-şi cultura filosofică într'o vreme în care pozitivismul exercita o puternică influenţă, iar asupra metafizicei domnea încă discreditul, Rădulescu-Motru a înţeles totuş să se sustragă spiritului vremii sale. Incă din primele scrieri se desprinde o atitudine de simpatie faţă de metafizică, pe care fiece scriere ulterioară mai importantă o accentuează, pentru ca începând cu „Puterea sufletească" să se precizeze în mod hotărît, iar cu „Elemente de metafizică" să se transforme într'o atitudine de metafizician deschis şi categoric. Insuşindu-şi definiţia, curentă la începutul secolului nostru, că „metafizica este ştiinţa care are de scop de a ne da cunoştinţa cea mai complectă şi mai puţin relativă despre lume", Rădulescu-Motru o complectează şi o adânceşte. Deasupra cunoştinţelor speciale, unilaterale şi adesea contradictorii, pe care ni le procură ştiinţele particulare, metafizica elaborează „o cunoştinţă unitară superioară, înlăuntrul căreea adevărurile vechi apar într'o altă ordine şi într'o altă lumină. Cine a întrezărit această unitate, a devenit metafizician, şi pentru totdeauna"[1]). Metafizica se impune apoi şi dintr'un alt motiv: ştiinţele pozitive se bazează pe axiome şi principii, pe care le presupun ca valabile, fără să le cerceteze îndeaproape, şi nu le cercetează, fiindcă fiecare ştiinţă nu-şi poate cerceta propriile ei axiome şi principii, deoarece pentru o asemenea cercetare e nevoe de un punct de vedere exterior ştiinţei respective. „Nu este ştiinţă care să nu aibă nevoe pentru înţelegerea noţiunilor ei fundamentale de contribuţia unei alte ştiinţe, aşa că întotdeauna intervine o corectare reciprocă între deosebitele date ştiinţifice. Această corectare nu poate fi însă lăsată la voia întâmplării. Omul de ştiinţă specială trebueşte să găsească înaintea sa o ştiinţă anume organizată, care să-i înlesnească aprofundarea noţiunilor fundamentale pe care el adeseaori le-a adoptat numai prin puterea tradiţiei. Această ştiinţă este metafizica"[2]). Dar nu numai nevoia de a înlesni acordul dintre rezultatele diferitelor ştiinţe speciale şi aprofundarea principiilor fundamentale pledează pentru dreptul la existenţă al metafizicei, ci şi o

1) Elemente de metafizică, Ediţia definitivă. 1928, Ed. Casa Şcoalelor pag. 13.

2) Ibid. pag. 15.

altă noţiune. Fiecare din ştiinţele particulare studiază realitatea dintr'un anumit punct de vedere, privirea de ansamblu, unitatea supremă a realităţii depăşind cu totul şi principial scopurile lor. Această problemă a căzut din totdeauna în sarcina metafizicii, exercitând o deosebită atracţie asupra minţii omeneşti. „Dacă mintea omenească este atât de atrasă, spre problema unităţii superioare, cauza este că ea însăşi, mintea, se simte ca o unitate. Intre undele de reacţiuni, cu care omul răspunde impresiunilor lumii externe, şi care constituesc perspectivele ştiinţelor speciale, există şi o undă de reacţiune, fundamentală, care este determinată de totalitatea fiinţei omeneşti, şi care constitue punctul de vedere al metafizicei. In această reacţiune totală pătrunde ceva mai mult din eternul omenesc de cât în toate celelalte reacţiuni. Ea determină amplitudinea tuturor celorlalte reacţiuni. Ea este gestul supremului interes omenesc; ea dă valoare lucrurilor, cu care omul vine în contact. In reacţiunea aceasta totală, îşi găseşte un loc şi adevărul ştiinţei speciale, dar ea, reacţiunea aceasta, este la limita adevărului; este poate adevărul relativ al tuturor celorlalte ştiinţe speciale"[1]). Metafizica vrea deci „să exprime absolutul din reacţiunea fiinţei întregi omeneşti".

Determinând însă în felul acesta scopul metafizicei, nu o identificăm cu arta şi cu religia, mai ales că unii gânditori au definit scopul artei şi al religiei la fel cu acela al metafizicei: „să dea o cunoştinţă mai completă şi mai puţin relativă despre lume"? Desigur, între metafizică pe de o parte şi artă şi religie pe de altă parte există asemănări, dar nu e mai puţin adevărat că există şi mari deosebiri. Absolutul pe care ni-l prezintă metafizica nu este tot una cu absolutul pe care ni-l înfăţişează formele artei sau credinţa religioasă: „absolutul metafizic consistă într'o gândire, care, deşi deasupra ştiinţelor speciale, se sprijină totuş pe metodele ştiinţifice experimentale, pe când absolutul artei şi al religiei se prezintă ca desprins de orice metodă ştiinţifică experimentală"[2]). Metafizica se serveşte continuu de logica gândirii şi de metodica ştiinţifică, pe când arta şi religia se servesc de logica sentimentului. „Idealul metafizicei este sugerat de experienţă, şi el aşteaptă ca să existe confirmarea experienţei, pe când idealul

1) Ibid. pag. 17.
2) Ibid. pag. 18.

artei şi idealul religiei pot fi suggerate de experienţă, dar ele nu aşteaptă confirmarea experienţei"[1]). In sfârşit, în vreme ce metafizica satisface curiozitatea minţii omeneşti, făcând ca necunoscutul şi neprevăzutul să intre în legile fireşti ale conştiinţei omeneşti, arta şi religia vor şi ele să satisfacă această curiozitate, însă prin suprimarea necunoscutului şi neprevăzutului. „Metafizicianul caută să înţeleagă experienţa întregind-o, artistul şi omul religios caută să înţeleagă aceiaş experienţă, simplificând-o... Câte şi trele au ca ţintă aflarea absolutului, dar arta şi religia găsesc absolutul lor prin înfrumuseţare şi prin îndumnezeire, în ambele cazuri, prin simplificarea actualităţii, pe când metafizica găseşte absolutul său prin adâncirea şi extinderea actualităţii"[2]). Metafizica îşi are după C. Rădulescu-Motru rosturile şi drepturile ei, asupra cărora arta şi religia nu pot impieta cu nimic.

După ce combate realismul naiv şi teoria conştiinţei oglindă, arătând opoziţiile pe care le-au întâmpinat dealungul istoriei filosofiei, C. Rădulescu-Motru se opreşte asupra încercărilor de a determina conştiinţa ca creatoare sau activă, insistând îndeosebi asupra revoluţiei copernicane a lui Kant. Preocupat de valoarea ştiinţei, marele filosof german a recurs la *conştiinţa în genere*, tocmai pentru a explica şi a demonstra această valoare. Modul însă în care Kant determină această „conştiinţă în genere", i se pare lui C. Rădulescu-Motru cu totul neîntemeeat şi ducând la contradicţii flagrante. Pentru a funda unitatea sintetică de apercepţie şi a o deosebi de simplele asocieri trecătoare, Kant se bizue pe identitatea conştiinţei eului, adică pe identitatea conştiinţei de sine. Acest lucru este de o importanţă capitală în filosofia lui Kant. Căci „cine acordă afirmarea că din spontaneitatea conştiinţei iese identitatea eului, este înclinat să acorde şi restul teoriilor kantiene. De la identitatea eului se trece pe nesimţite la identitatea numerică a momentelor din succesiunea faptelor de conştiinţă; de la identitatea numerică din succesiunea faptelor de conştiinţă la noţiunea de condiţie necesară a oricărei experienţe; de la noţiunea de condiţie necesară a oricărei experienţe la noţiunea de regulă absolută; de la noţiunea de regulă absolută la noţiunea de lege"[3]). Dar nu i se poate acorda teoriei lui Kant

1) Ibid. pag. 19.
2) Ibid. pag. 20-21.
3) Ibid. pag. 86.

despre apercepţie nici o recunoaştere, fiindcă în această teorie Kant a introdus elemente cu totul eterogene. „Kant atribue apercepţiei, de o parte spontaneitatea, adică face din apercepţie o funcţie organică, şi de altă parte atribue aceleaşi apercepţii identitatea numerică, care este un postulat al matematicei. Unitatea apercepţiei se defineşte astfel prin două momente care se contrazic: ea este în acelaş timp o unitate organică reală, şi este şi o unitate abstractă, matematică; este unitatea conştiinţei individuale şi în acelaş timp este şi o unitate ideală a unei conştiinţe în genere, aşa precum îşi postula bunăoară Newton conştiinţa divină, care avea să fundeze sistemul mecanicei sale universale". Funcţiunea apercepţiei are deci la Kant când un sens psihologic, când unul logic; este element constitutiv, în conţinutul conştiinţei individuale, şi este element constitutiv şi în forma care se ridică peste conţinutul conştiinţei individuale; este şi subiectivă şi este şi obiectivă. Două unităţi pe care Kant n'a reuşit să le contopească şi între care el însuşi ezita să dea întâietate vreuneea din ele, lăsându-le să coexiste paralel. Aci îşi au originea curentele divergente şi contradictorii cari s'au desvoltat după Kant şi datorită lui. Greşala mare a lui Kant stă în faptul că în loc să îmbrăţişeze problema conştiinţei în întregime, el s'a ocupat numai de conştiinţa în genere. Desigur, cu ajutorul conştiinţei în genere se pot uşor explica adevărurile universale şi necesare. Intrebarea importantă nu este însă aceasta, ci „*cum ajunge o conştiinţă individuală*, care este constituită din elemente empirice, deci schimbătoare, *să aibă sinteze cu caracterul adevărului universal şi necesar?*" O altă întrebare importantă este apoi, „cum se face trecerea de la conştiinţa în genere, — conştiinţa transcendentală — la conştiinţa omenească"? Nu cum conştiinţa în genere ajunge la adevăruri universale şi necesare, ci cum conştiinţa omenească ajunge la asemenea adevăruri, este problema de căpetenie. Kant nu a reuşit să rezolve problema valorii ştiinţei, din cauza dualismului pe care l-a introdus în natura conştiinţei: şi numai înlăturând acest dualism, se înlătură după C. Rădulescu-Motru şi dificultăţile enorme de care s'a lovit Kant. Conştiinţa individuală, reală, nu cea în genere, formală, trebue să fie prin urmare punctul de plecare în problema valorii ştiinţei. „Din punct de vedere logic, unitatea conştiinţei individuale este un fundament tot aşa de suficient pentru a explica caracterul de necesitate al adevărului ştiinţific, cum sunt şi celelalte unităţi

organice, iar din punct de vedere metafizic, realitatea conştiinţei individuale omeneşti este desigur cu mult mai bogată în însuşiri decât este realitatea tuturor celorlalte unităţi imaginate"[1]). Cu alte cuvinte, trebue să ne întoarcem în această privinţă la Hume, dar la un Hume corectat, şi trebue să ne bazăm pe faptul că „între lumea externă şi logica raţionamentului din conştiinţa internă a omului nu există o întrerupere", că „nu există nici o diferenţă între legea după care se propagă lumina în afară de ochiul omenesc şi între legea după care nervul optic conduce iritaţiunea primită pe retină până la centrul nervos unde se preface în imagină sufletească", că „între logica gândirii şi logica lumii externe nu se interpune nici un domeniu al hazardului, ci există o continuitate şi un strict determinism"[2]). Astfel vom ajunge să vedem, nu numai că în domeniul conştiinţei nu domneşte hazardul, dar ceva mai mult şi mai semnificativ, anume că „conştiinţa este condiţionată de existenţa universului nu după un raport de simplă echivalenţă mecanică, ci după un raport de finalitate, identic cu procesul de personalizare" şi că „dacă acest raport se dovedeşte a fi cel exact, atunci anticipările conştiinţei se explică din evoluţia universului întreg şi perspectiva kantiană devine astfel inutilă"[3]). Sarcina filosofiei este după C. Rădulescu-Motru să dovedească că între conştiinţă şi univers nu este un raport de la parte la tot, ci unul de corelaţie; că unitatea conştiinţei omeneşti cuprinde în sine aceeaş realitate pe care o are şi restul universului", că „numai identificând, în genere, realitatea din conştiinţă cu realitatea din univers, se poate găsi ştiinţei un fundament solid în unitatea conştiinţei"[4]). Conştiinţa omenească, identică, reală şi unitară, nu este nici o oglindă pasivă, nici o conştiinţă transcendentală şi nu este nici un simplu epifenomen, „ci este rezultatul sintetic al evoluţiei, prin care a trecut întreaga energie universală: este ceea ce numim personalitatea"[5]). Realitatea este energie în evoluţie şi evoluţia energiei se confundă cu procesul de formare a personalităţii. Deaceea C. Rădulescu-Motru spune: „In tradiţia biblică, Dumnezeu a făcut pe om după chipul şi asemănarea sa; în ipoteza noastră evoluţia face pe om după chipul şi asemănarea realităţii to-

1) Ibid. pag. 135.
2) Ibid. pag. 125
3) Ibid. pag. 132.
4) Ibid. pag. 147.
5) Ibid. pag 197—198.

tale. In tradiţia biblică personalitatea omenească era socotită ca o còpie după o personalitate supranaturală, pe când în ipoteza noastră personalitatea omenească este produsul necesar al evoluţiei realităţii"[1]).

Aceste jaloane ale unii filosofii sistematice personale, pe care le trasează în „Elemente de Metafizică", după ce a curăţat terenul epistemologic de erorile săvârşite şi dominante, vor càpăta o întemeere, o aprofundare şi o lărgire sistematică în „Personalismul Energetic", şi în „Vocaţia"

Concepţia filosofică a lui Rădulescu-Motru este personalistă şi energetică, deaceea el însuş o caracterizează *personalism energetic*. Este personalistă, fiindcă ea caută să facă „un cât mai mare loc caracterelor personalităţii omeneşti"; şi este energetică, fiindcă pune personalitatea în legătură cu celelalte energii din natură, arătând-o ca pe o formă superioară a acestora. Personalitatea este unitatea de viaţă cea mai complexă din câte se întâlnesc pe pământ; ea este „o realitate din marea realitate a universului; o energie, care îşi formează structura sa proprie unitară, prin corelaţiile în care se află cu restul formelor de energie a universului"[2]). Căci la ea întâlnim o parte biologică, „pusă în dependenţă de întreg mediul cosmic", precum şi o parte sufletească, „pusă în dependenţă de istoria întregei culturi omeneşti". Şi a determina corelaţiile ei aşa de complicate, este una din sarcinile cele mai dificile cu putinţă. Deaceea, orice metodă întrebuinţată la cunoaşterea ei este binevenită; şi deaceea şi riscul generalizărilor pripite pândeşte la fiece pas.

O cunoaştere obiectivă, sau, cum spune Rădulescu-Motru, o „ştiinţă obiectivă a personalităţii" nu e prin urmare posibilă decât pornind dela ideea că personalitatea omenească îşi are originea, nu în individul izolat, ci în structura psiho-sferei, în structura omenirii întregi. Căci individul nu apare pe lume fără posibilităţi, ci el se înfăţişează din capul locului ca un mănunchi de aptitudini, pe care în contactul cu lumea externă şi le realizează. Individul presupune generaţiile anterioare, dela care primeşte prin ereditate experienţa acumulată de acestea: „Individul desfăşură aceea ce generaţiile care l-au precedat, au împletit în organismul său"[3]). Individul om continuă deci omenirea, dar o continuă, diferenţiind-o şi îmbogăţind-o. Cu fiecare generaţie apar şi noi variaţii, care se menţin, transmiţându-se generaţiilor

1) Ibid. pag. 203,
2) Personalismul energetic, Ed. Casa Şcoalelor, 1927, pag. 45.
3) Ibid. pag. 53

următoare. Astfel au apărut şi s'au format rasele şi în parte, naţiunile.

Variaţiile acestea sufleteşti, au însă o semnificare cu mult mai adâncă. Ele nu se mărginesc numai la formarea raselor, ci merg atât de departe încât formează personalitatea însăş. Căci omul având o conştiinţă, nu-şi fixează numai variaţiile şi nu le transmite numai prin ereditate, pentru ca urmaşii săi să se folosească de ele; ci, datorită conştiinţei, „sunt statornicite şi făcute folositoare într'o deprindere de muncă". Conştiinţa îi luminează omului activitatea, şi omul, muncind, se desăvârşeşte. Deaceea la om variaţiile au caracter de anticipaţii, şi deaceea, deasemeni, ele se numesc la om anticipaţii, „adică variaţii bune pentru un scop". Desigur, nu orice aptitudini dau naştere personalităţii, ci numai unele din ele. Şi anume numai „aptitudinile statornicite într'un gen de muncă hotărîtor pentru viaţa individului, formează personalitatea"[1]). Rădulescu-Motru subliniază că „prin muncă nu trebue ...să înţelegem munca economică producătoare, aşa cum suntem deprinşi astăzi să găsim la personalitatea profesională; munca de la origina personalităţii este activitatea instrumentală în genere, deosebită de joc şi de instinctul animal". Este cu alte cuvinte vorba de o muncă în strânsă legătură cu conştiinţa. „Din momentul ce în conştiinţa omenească a scânteiat înţelegerea că organizarea corpului, mâna în primul rând, poate servi drept instrument pentru schimbarea şi transformarea obiectelor din natură, din momentul acela munca era descoperită. Omul îşi deschidea prin această descoperire o cale nouă de diferenţiere. El adăoga la diferenţierea de rasă, diferenţierea de personalitate, şi prin aceasta adăoga o nouă ordine în desfăşurarea energiei universale". Momentul când s'a petrecut acest lucru în istorie, nu poate fi stabilit. Se poate numai spune că se află în negura trecutului şi că a avut loc atunci când „primul om, care a privit cu respect la opera ieşită din munca braţelor şi a priceperii sale, şi a simţit răspunderea de a-i fi creator...", a dat începutul acestei diferenţieri.

Munca determină aşadar personalitatea. Personalitatea face progrese, se desăvârşeşte, fiindcă şi munca iea noui forme şi se desăvârşeşte. Din această cauză fiecare personalitate are în sine o putere creatoare. Rădulescu-Motru spune: „In om este atâta realitate, câtă este în el energie de muncă"[2]).

1) Ibid. pag. 57.
2) Ibid., pag. 261.

Personalitatea sau, ceeace cu alte cuvinte este acelaş lucru, statornicirea de aptitudini în vederea unei munci de îndeplinit, n'a fost posibilă fără conştiinţa eului. Personalitatea presupune eul; eul apare înaintea personalităţii. „Inainte de a avea înţelegerea muncii, omul a avut conştiinţa atitudinei sale anticipatoare ca un tot organic, adică eul său. Fără conştiinţa eului nu este posibilă activitatea muncii, căci munca presupune o voinţă, şi pe aceasta n'o poate da decât eul"[1]). Eul condiţionează personalitatea. Când lipseşte, avem jocul, adică o muncă oarbă sau instinctivă, dar nu muncă propriu zisă. Eul şi, împreună cu el, munca sunt de o importanţă constitutivă pentru personalitate. „Omul, spune Rădulescu-Motru, se personalizează pe măsură ce se deprinde cu munca. Nobleţea omului, ca individ organic, atârnă de felul naşterii sale; nobleţea omului, ca persoană, atârnă de felul muncii. După felul naşterii avem diferenţierile pe caste; după felul muncii avem personalizările"[2]). Dată fiind această importanţă covârşitoare a eului pentru personalitate, C. Rădulescu-Motru arată pe larg în ce constă eul. In forma lui primitivă, eul este un eu-emoţie. El este simţirea cu care sufletul întovărăşeşte anticipaţia globală a corpului. El a apărut, atunci când omul şi-a încordat puterile corpului, fie pentru a respinge un atac, fie pentru a domina. Omul a luat conştiinţă de sine în măsura în care a simţit puterea crescându-i. „Primul om, în care s'a trezit simţirea eului, a zis *al meu*, în loc de a zice *eu;* posesivul a mers înaintea personalului: afirmarea puterii a mers înaintea întrebuinţării puterii în scop de muncă"[3]). Odată cu simţirea eului, apar şi o serie întreagă de stări emoţionale, în strânsă legătură cu atitudinea corpului în luptă: trufia, vanitatea, invidia, simpatia, generozitatea, mărinimia, iubirea. „Eul primitiv este, aşadar, o simţire produsă de anticipaţia organismului omenesc, când acesta, ieşit de sub tirania instinctelor, avea să înfrunte atacul unei lupte"[4]). Eul primitiv este un eu euforic, un eu afectiv, un eu-emoţie. Pe el nu-l interesează raporturile obiective dintre lucruri, el nu ţine să ştie în ce raport se află el faţă de lume. Fără rol ştiinţific, eul primitiv este însă de o covârşitoare importanţă practică. El face pe primitiv să aibă o mare credinţă în puterea sa şi să

1) Ibid., pag. 58.
2) Ibid., pag. 59.
3) Ibid., pag. 60.
4) Ibid., pag. 61.

trăiască într'un gigantism mistic. Minunile şi proorocirile el le crede în puterea lui. Omul primitiv este un *homo divinans*. „Eul-emoţie, produs de atitudinile anticipatoare ale corpului omenesc, în momentele acestuia de luptă brută corp la corp, cristalizează în jurul său prima structură a personalităţii omeneşti: structura mistică a omului primitiv. Personalitatea clădită pe acest eu este difuză. Ca un polip lipsit de vertebre puternice, omul primitiv mai mult personifică decât este însăş o persoană; antropomorfizează, şi este totuş cea mai slabă dintre întrupările omului" [1]). „Primul început al personalităţii a venit din aptitudinea omului de a anticipa cursul reacţiilor sufleteşti. Proiectarea memoriei spre aceea ce are să vină, pentru a preveni un atac sau a-şi mări puterea, este prima lui singularizare pe lume. Această singularizare i-a dat eul" [2]). Personalitatea constă „în cristalizarea unui şir indefinit de dispoziţii materiale şi sufleteşti în jurul unui eu subiectiv, care poartă în sine o intuiţie emoţională" [3]).

Eul, în sensul de conştiinţă intuitivă de sine, şi-a făcut apariţia cu mult mai târziu, producând totodată o nouă structură a persoanei omeneşti, care însă nu excludea pe cele anterioare. In genere, apariţia unor structuri noui, lasă să subsiste pe cele vechi. Aşa se explică dece acelaş individ manifestă după diferite condiţii de viaţă, structuri diferite de personalitate. Intr'un fel se manifestă în timp de pace, şi în altfel în timp de răsboiu; într'un fel la primejdie şi în alt fel în ocupaţiile obişnuite. In măsura în care eul începe să aibă conştiinţă de sine, personalitatea iea alte forme, precizându-se mai bine şi devenind mai puternică. „Polipul prinde schelet. Gigantismul emotiv face loc activismului practic. Omul din personificator, devine un cuceritor al naturii. Cristalizarea persoanei se cimentează în forme definitive. Eul, emoţie difuză, ne-a dat persoana mistică; eul ieşit din conştiinţa intuiţiei clare, ne va da persoana energetică a profesionistului de vocaţie" [4]). Dela persoana mistică până la cea energetică, trecerea nu e directă, căci între ele sunt o mulţime de trepte intermediare ce trebue parcurse.

După Rădulescu-Motru, eul nu se identifică cu conştiinţa. Conştiinţa este mult mai largă decât eul. Legile şi intensitatea ei nu sunt totuna cu legile şi intensitatea eului. „Sunt cazuri,

1) Ibid., pag. 64.
2) Ibid., pag. 247.
3) Ibid., pag. 245.
4) Ibid., pag. 65.

în care eul dispare, pe când conştiinţa este lucidă, şi sunt cazuri apoi în care intensificarea eului produce întunecarea conştiinţei. In momentele de afecţiuni puternice eul domină în dauna conştiinţei, care îşi strânge orizontul; dar în momentele de adâncire a intuiţiei lucrurilor, dimpotrivă, eul se restrânge până ce aproape dispare, iar conştiinţa îşi mută hotarele în depărtări vaste" [1]). Eul nu se identifică însă nici cu personalitatea. Personalitatea presupune existenţa eului şi se cristalizează în jurul acestuia, dar nu este identică cu el. „Eul, spune Rădulescu-Motru, este licărirea de fulger care desvălue încotro merge anticipaţia sufletului. Personalitatea este maşinăria solidă, care mijloceşte realizarea anticipaţiei. Eul trăieşte în clipita actualităţii, personalitatea în durata trecutului. Unul este momentul, cealaltă vectorul forţei. Fără eu, personalitatea omului ar fi o sistematizare oarbă de tendinţe, asemănătoare instinctelor; fără personalitate, eul omului ar fi un caleidoscop fără valoare". Orice om are simţirea eului ca fapt de conştiinţă, trăit în actual. Dar eul este o simţire de conştiinţă individuală, spre deosebire de personalitate, care poate fi individuală, socială şi umanitară. Simţirea eului se produce brusc, instantaneu, în momente critice ale individului, pe când personalitatea se formează treptat, „prin fixarea actualităţii în deprinderi durabile". Cunoaşterea eului are loc prin introspecţie, pe când aceea a personalităţii prin experienţă. Eul şi personalitatea pot sta la niveluri diferite, şi atunci avem cazurile lor de discrepanţă. Cazurile acestea se prezintă când eul este sub nivelul personalităţii. Deosebirile dintre eu şi personalitate nu se opresc însă aci. Eul se naşte din distanţiarea ce are loc între organism şi mediu, distanţiere favorabilă organismului. „Eul este permanenta simţire, sau mai bine zis presimţire, a superiorităţii omului în raport cu mediul. Din permanenţa raportului, vine identitatea sa. El apare şi continuu. Această continuitate se explică din natura procesului, prin care el ajunge la conştiinţă. Eul se construeşte în fiece moment din nou. El este veşnic prezent, actual. Forma sa din urmă înghite formele anterioare. Este continuu, fiindcă de fapt are un trecut cu care să-l putem lega; el este cadrul permanent înlăuntrul căruia ne orientăm" [2]). Personalitatea prezintă cu totul alte caractere. „Personalitatea este o sistematizare de acte sufleteşti, variate şi cu multe legături externe. Ea începe a avea

1) Ibid., pag. 68.
2) Ibid., pag. 77.

o structură prin impulsul dat de eu, dar odată structura începută, continuă să se desvolte prin încorporarea multor elemente străine de natura eului. Personalitatea este bio-psiho-socială; eul este numai psihic"[1]). Şi în vreme ce omul nu poate avea decât un singur eu, care eventual se transformă, el poate avea în schimb mai multe personalităţi, chiar personalităţi de împrumut. Există personalitate oportunistă, dar eu oportunist nu există. Apoi, eul poate să existe fără personalitate, dar personalitatea nu poate să existe fără conştiinţa eului. Elementele personalităţii capătă unitate datorită eului central, care exercită şi un control asupra lor. „Oricât de bogată şi de frumos plămădită ar fi structura personalităţii, dacă din ea ar lipsi eul, ar lipsi şi viaţa. Un artist poate juca pe scenă în chip maiestru un rol de persoană; prin acesta el nu este însă acea persoană, fiindcă n'are eul central al persoanei: persoana lui din rol este de împrumut... Când conştiinţa eului lipseşte, personalitatea este o simplă imitaţie, sau este o plămădeală biologică, fără importanţă pentru viaţa sufletească"[2]). Eul constitue pentru personalitate baza, începutul şi direcţia structurii sale, dar atât; căci personalitatea îşi are forţele ei proprii cu care-şi organizează materialul. „Eul, spune Rădulescu-Motru, chiamă la viaţă personalitatea. Dar personalitatea este o structură sufletească prinsă de rădăcini adânci. Ea nu se produce decât acolo unde între pământ şi om s'a înfăptuit o legătură strânsă: pământul impunând munca, iar omul venind înaintea muncii cu aptitudini. Din rânduiala statornică a aptitudinilor iese personalitatea"[3]). „Eul este fermentul, care prescurtează drumul spre formarea personalităţii. Fără eu, omul ar evolua în felul animalului; adică încet prin modificarea treptată a instinctelor. Fără eu, omul n'ar fi lipsit de viaţa socială, fiindcă viaţa socială nu lipseşte nici animalelor, dar ar fi lipsit de tot farmecul personalist al acestei vieţi. Eul întreţine vanitatea, îngâmfarea şi grandomania; dar tot eul susţine emulaţia, ambiţia şi distincţia. Eul este vrajbă, fiindcă este conştiinţa de putere şi conştiinţa puterii este ireductibilă, dar tot eul este iubire, fiindcă este generator de milă. Eul este isvor de misticism, când este încă naiv şi copilăros; dar tot eul este isvor de producţie civilizator, când se ridică la conştiinciozitatea profesională. Eul este un

1) Ibid., pag. 72—73
2) Ibid., pag. 73—74.
3) Ibid., pag. 103.

accident şi totuş de el depinde întreg caracterul intim al fiinţei omeneşti. Ce ar însemna omul fără simţirea eului său? Un animal negrăbit, în adevăr, dar grozav de inutil pământului. Ce însemnează omul cu simţirea eului? Un animal expus tuturor iluziilor, dar iscoditorul civilizaţiei, fiindcă dela el vine chemarea la muncă; din el isvorăşte vocaţia!"[1])

Personalitatea nu este după C. Rădulescu-Motru ceva străin naturii şi opus ei. Personalitatea este din contra o verigă din lanţul fenomenelor strict determinate ale naturii, ea este veriga cea mai înaltă şi cea mai bună din acest lanţ. „Determinismul naturii este pentru persoana omenească, nu un obstacol, ci un sprijin. Graţie lui, rolul personalităţii este posibil. Nu dar contra naturii, ci prin natură, spre complectarea naturii"[2]). Natura nu se desfăşoară indiferent faţă de personalitate, ci toată desvoltarea ei urmăreşte tocmai producerea personalităţii. Iată ce spune în această privinţă Rădulescu-Motru: „Pe măsură ce cineva ia cunoştinţă de ultimele rezultate ale geologiei, paleontologiei, geochimiei, sistematicei animalelor şi biografiei, sporeşte în sufletul lui şi convingerea că momentul apariţiei omului pe pământ este strict determinat de întregul mers al naturii materiale. „Toate sunt pregătite acum ca omul să apară", îi spun într'un rezumat sintetic, toate ştiinţele de mai sus. Este pregătit lutul pământesc, în care corpul omenesc este menit să crească; este pregătită atmosfera, pe care va avea omul să o respire; sunt pregătite perioadele climatului, în care va avea omul să se mişte; sunt pregătite formele organice, pe care embrionul uman va avea să le repete în cursul vieţii lui uterine; sunt pregătite, în sfârşit, toate condiţiile necesare activităţii omeneşti. Şi după ce omul apare, alt fapt şi mai semnificativ! Se constată că prin apariţia omului natura îşi serveşte propria sa finalitate Era tocmai nevoe de activitatea unui animal inteligent şi liber, pentru ca evoluţia naturii să se întregească. Ca un cerc de fier, faptele de dinainte de apariţia omului, cu acelea de după apariţia omului se unesc şi se sprijină reciproc. O singură lege peste toate. Omul, dacă n'ar fi apărut, evoluţia naturii ar fi suferit un hiatus, şi este cazul de a zice că el ar fi trebuit să fie inventat, pentru a complecta unitatea"[3]). Am dat acest lung citat nu numai fiindcă exprimă clar şi adecvat o

1) Ibid., pag 125—126.
2) Ibid., pag. 220.
3) Ibid., pag. 112.

idee fundamentală din concepţia lui Rădulescu-Motru, ci şi fiindcă el însuş, socotind-o semnificativă pentru sistemul său, o reproduce aidoma în *Vocaţia*. Personalitatea este deci determinată de natură, şi anume este determinată teleologic: natura urmăreşte, pentru a se întregi pe sine, producerea personalităţii.

După Rădulescu-Motru nu numai constituţia organică a omului este determinată, ci chiar viaţa conştientă însăş, socotită de mulţi un domeniu liber faţă de natură. Cercetările psihologiei ştiinţifice au dus, spune gânditorul nostru, la stabilirea adevărului indiscutabil că între conştiinţă şi vieaţa inconştientă, biologică, există o strânsă legătură; că „nu se petrece nimic în conştiinţă, fără ca mai înainte să se fi petrecut o schimbare strict determinată de viaţa sistemului nervos"; că activitatea conştiinţei se desfăşoară în dependenţă de natură. Şi astfel stând lucrurile cu conştiinţa, este natural să se facă şi pasul următor şi să se susţină că natura are în posibilităţile ei de determinare şi personalitatea omenească. „In decursul evoluţiei sale, natura produce personalitatea sufletească, cum produce cristalizarea mineralelor şi cum produce hereditatea formelor organice. Personalitatea nu este mai misterioasă de cum este cristalizarea şi hereditatea. Dacă acestea din urmă sunt considerate ca forme ale energiei universale, atunci cu acelaş drept este şi personalitatea formă a aceloraşi energii"[1]). Personalitatea nu este opusă naturii, ci continuă natura, ea se naşte din natură, ca tot ceeace există. „Personalitatea nu este decât statornicirea unor aptitudini isvorâte din natură şi destinate să continue activitatea energetică a naturii. Munca omenească se leagă, ca o verigă, în lanţul transformărilor, pe cari natura le-a început înainte de apariţia omului. Personalitatea este o energie ce isvorăşte, fără nici un mister, din ordonarea energiilor psiho-fizice cu care omul vine pe lume"[2]). Dar dacă personalitatea este determinată, dacă ea continuă fondul fizic al naturii, cum se face atunci că nu toţi oamenii ajung la personalitate, că, pentru a ajunge la personalitate, e nevoe de o sforţare sufletească? La această întrebare, foarte legitimă, C. Rădulescu-Motru răspunde că adevărul descoperit de concepţia personalistă energetică, potrivit căruia personalitatea este o continuare a energiei fizice, are valoarea unei regule pentru omenire sau pentru grupări omeneşti constituite în popoare, iar

1) Ibid., pag. 114—115
2) Ibid., pag. 115

nu pentru individul izolat. Popoarele îşi stilizează aptitudinile de muncă, fără a avea pentru aceasta nevoe de intervenţia libertăţii. „Această personalitate care se numeşte şi cultură, este pur şi simplu prelungirea aptitudinilor psiho-fizice ale popoarelor. Toate obiceiurile, toate normele morale şi ideale se explică din fondul fizic al poporului, luat ca totalitate. In acest fond fizic intră nu numai întreg atavismul adunat în materia organică a populaţiei, ci şi solul cu întreaga lui reţea de energii. In fiecare cultură de popor se răsfrânge, variindu-se după aptitudinile muncii, bucata de natură, pe care poporul trăeşte... Dela sedimentele cari constituesc pământul călcat în picioare până la straturile de celule aşezate în creerul cu care se naşte copilul; de la petrificatele urme ale străbunilor, cari zac în morminte, până la îndrăzneţele gesturi, cu cari tânărul anticipă viitorul, toate în viaţa unui popor se leagă şi se explică. Personalitatea unui popor este structura energiilor lui psiho-fizice; este un moment strict determinat de întreaga evoluţie a naturii"[1]). Intre personalitatea poporului şi personalitatea individului există discordanţe, datorită faptului că cea dintâi este mult mai complexă decât cea din urmă precum şi faptului că individul, când se naşte, „găseşte structura personalităţii poporului său, codificată oarecum în regule şi norme, ca pe un tipar făcut gata" şi care uneori i se pare prea larg, alteori prea strâmt şi totdeauna străin şi impus. Pornind dela aceste discordanţe, unii gânditori au fost înclinaţi să explice unele activităţi ale indivizilor cu ajutorul libertăţii, altele cu ajutorul pasivităţii. In realitate însă individul nu este liber să-şi aleagă personalitatea, ci el devine acea personalitate, „care virtual se găseşte de mai înainte în aptitudinile lui moştenite". Atât personalitatea poporului cât şi aceea a individului sunt determinate de jos în sus. „Personalitatea individului, întocmai caşi personalitatea poporului, este cristalizarea unei energii naturale, care vine de jos, din adâncul straturilor cosmice şi biologice". Fiecare însă cu personalitatea lui originală. Cea a poporului este cu mult mai bogată decât cea a individului, fiindcă cuprinde toate aptitudinile membrilor săi. Una nu se identifică cu cealaltă; personalitatea poporului nu poate fi model pentru aceea a individului. Dacă poporul francez de pildă se caracterizează prin generozitate, universalitate şi mentalitate logică, asta nu înseamnă că fiecare francez în parte prezintă aceste

1) Ibid., pag. 116.

însuşiri. Personalitatea individului nu-şi poate lua ca model personalitatea poporului, fiindcă aceasta este prea complexă şi, putem spune, prea contradictorie.

Ce este, prin urmare, personalismul energetic? Este bine să redăm caracterizarea lui cu propriile cuvinte ale filosofului. „Personalismul energetic, spune C. Rădulescu-Motru, este un raţionalism pus la punct cu progresul ştiinţei contemporane. In locul denumirei de raţionalism, el are denumirea de personalism, fiindcă persoana omenească este pentru dânsul realitatea cea mai generală, dobândită prin experienţă şi inducţie. Personalismul energetic este prin urmare un realism, fundat pe extensiunea legii energiei, întreg câmpul experienţei omeneşti, atât materiale cât şi sufleteşti. In sistemul lui persoana omenească ocupă locul central, fiindcă în vieaţa acesteia se face îmbinarea diferitelor concretizări, pe care le studiază un mare număr de ştiinţe speciale"[1]). Filosoful român ţine singur să prevină confundarea concepţiei sale personaliste energetice cu energetismul lui Ostwald. Poate că este nimerit să dăm şi aici, deosebirile dintre aceste două concepţii cu propriile cuvinte ale filosofului român. „Pentru energetismul lui Ostwald, spune C. Rădulescu-Motru, personalitatea este o formă de energie, în nimic deosebită de orice formă a energiei materiale. Pentru personalismul energetic, personalitatea are o deosebită însemnătate. Ea este energia în actul ei cel mai desăvârşit. Energetismul lasă să se înţeleagă, că personalitatea este formată din mai multe forme de energii adunate în complex, adică din realităţi îngrămădite; pe când personalismul energetic consideră persoana ca o unitate de actualizare, spre care se dirijează toată desfăşurarea energiei din natură. Varietatea fenomenelor este înţeleasă de personalismul energetic din actualizarea personalităţii. Aci se îmbină sufletul cu corpul, valoarea cu indiferentul; anticiparea cu invariabilul... Energetismul priveşte faptele universului ca succedându-se într'o ordine liniară, aşa cum cere legea degradării energiei; pe când personalismul vede în univers o finalitate imanentă cerută de conservarea personalităţii. Pentru energetism, personalitatea este un moment al energiei, pentru personalismul energetic personalitatea este o direcţie a energiei. Cel dintâi este o filosofie monistă, pe baza abstracţiilor mecaniciste; cel de al doilea este o filosofie monistă pe baza realului trăit în personalitate"[2]).

1) Ibid., pag. 239—240.
2) Ibid., pag. 244—245.

Dar concepția personalistă energetică a lui C. Rădulescu-Motru culminează în noțiunea de *vocație*. Această noțiune capătă la el cea mai înaltă semnificație metafizică. Pornind dela sensul etimologic al termenului, după care vocația înseamnă îndreptarea spre o voce care ne chiamă — voce care nu poate fi a unui străin de cel căruia i se adresează — C. Rădulescu-Motru pune această noțiune în strânsă legătură cu munca și activitatea socială. Intre pământul pe care el trăește și chemarea lui există un acord. „Este cu vocație acela care corespunde pământului pe care trăește; în primul rând: conducătorul de neam și făuritorul de civilizație"[1]). Omul cu vocație, omul care muncește din vocație, își întregește munca lui individuală, prin aceea că-i dă un caracter social. Omul de vocație nu lucrează din egoism; munca depusă de el este deasupra oricăror interese egoiste. Este o deosebire profundă între profesionist și omul de vocație. Profesionistul privește munca ca pe o obligație neplăcută, impusă, și în ceeace face are în vedere interesele lui egoiste. Omul de vocație, dimpotrivă, „găsește în muncă întregirea lui ideală"; „la omul de vocație, felul muncii este o prelungire a omului, este o umanizare intrată mai adânc în natură"[2]). Om de vocație nu este acela care are o anumită aptitudine, ci acela care prin „întreaga lui constituție fizică și morală", „prin întreaga lui personalitate este un ales". Aptitudinile speciale sunt suficiente să dea un bun profesionist, dar nu un om de vocație. Munca la omul de vocație își are temeiul în dispozițiile adânci ale sufletului său. Opera produsă de omul de vocație este o întregire a personalității lui. Omul de vocație „este conștiincios, fiindcă în conștiința sa scopul muncii și scopul existenței se identifică. Este original, fiindcă normele sale de muncă nu vin din inițiativa altora, ci din desfășurarea firei sale proprii"[3]). Desinteresare, originalitate, conștiinciozitate, sunt însușiri fundamentale ale omului de vocație, care împreună cu altele formează structura omului de vocație. „Desinteresarea lui este unită cu tenacitatea; originalitatea, cu stilul cerut de mediu; conștiinciozitatea, cu sentimentul răspunderii față de viitorime. Omul de vocație găsește în muncă, nu atât interesul său material, cât o întregire sufletească impusă lui de natură"[4]). Deși muncește desinteresat, de pe urma lui folosește totuș mai

1) Vocația, ed. II, pag. 18.
2) Ibid., pag 9.
3) Ibid., pag. 19.
4) Ibid., pag. 26.

mult neamul şi omenirea. Omul de vocaţie este un instrument produs de natură, pentru a-şi atinge scopurile ei. „Omul de vocaţie este instrumentul care ridică energia unui popor de la nivelul rădăcinelor cosmice la nivelul culturii spirituale. Natura întrebuinţează pe oamenii de vocaţie, pentru a asigura cristalizarea unei culturi, întocmai cum întrebuinţează germenii pentru a asigura continuitatea formelor vieţii animale".

Omul de vocaţie nu cunoaşte, ca profesionistul, dificultăţile muncii; pentru el munca nu este plictisitoare, ci din contra plăcută; omul de vocaţie parcă se joacă muncind. Omul de vocaţie nu este ca profesionistul care, când se loveşte de nepotriviri între aptitudinile lui şi îndatoririle profesionale, „trebue să se forţeze ca să intre cu deprinderile sale în tehnica primită de la alţii", ci când „tiparul profesiunii nu se potriveşte cu aptitudinile sale, toarnă un nou tipar de profesiune, după aptitudinile sale"[1]). O deosebire între omul de vocaţie şi profesionist mai există şi în ceeace priveşte determinarea lor. „Pe când munca profesională este hotărîtă de împrejurările în care trăeşte individul, vocaţia este hotărîtă de cursul istoric al poporului întreg"[2]). Vocaţia este realizarea a ceeace poporul are în el potenţial. De aceea, în vreme ce munca obişnuită profesională stă în legătură cu finalitatea individului, aceea a vocaţiei stă în legătură cu finalitatea poporului întreg. Şi de aceea munca profesională se poate împrumuta, pe când cea vocaţională nicicând, fiindcă aceasta isvoreşte din aşa zisul messianism al unui popor. Şi în ceea ce priveşte apariţia ei, există o deosebire între ea şi munca profesională. „Vocaţia se arată atunci când ea este cerută de instinctul de conservare a unui popor; ea este o manifestare a energiei poporului întreg. Şi când zicem energia poporului întreg, înţelegem nu numai structura sufletească a acestuia, ci structura întreagă psiho-fizică a poporului, începând dela constituţia mediului geografic până la constituţia mediului intelectual şi moral. Vocaţia este o canalizare a energiei poporului; şi prin canalizare, ea este în acelaş timp o valorificare"[3]). In afară de aceasta, omul de vocaţie este stăpânit de un puternic sentiment de responsabilitate faţă de viitorime: el munceşte sub perspectiva judecăţii viitorului. El are apoi o vie simţire faţă de realitatea timpului. Fiecare moment de timp este simţit de

1) Ibid., pag. 29.
2) Ibid., pag. 98.
3) Ibid., pag. 99.

el ca ireversibil, ca neînlocuibil. De aceea, el nu lasă să-i scape nici un moment de timp neutilizat, „el crede în realitatea fiecăruia dintre aceste momente", el „are oarecum instinctul unicității momentelor pe care le trăește". „Fiecare moment de timp este pentru omul de vocație un real, care nu se poate distruge și nu se poate înlocui" [1]).

Vocația nu este, după concepția lui C. Rădulescu-Motru, o apariție întâmplătoare, un fapt care apare, dar care tot așa de bine ar putea să nu apară. Vocațiile nu apar din senin. Ele sunt pregătite și am putea spune preformate de desvoltarea poporului. Ele sunt fructul mesianismului fiecărui popor, mesianism în care „stă adunată o energie care așteaptă să se reverse". „Vocațiile, spune C. Rădulescu-Motru, sunt anticipate în mesianismul fiecărui popor" [2]). Christos, Platon, Hegel, Fichte nu se puteau naște decât în mijlocul popoarelor în care s'au născut, fiecare din aceste personalități fiind exponenții mesianismului poporul său. Ci ea este determinată, și anume este determinată de întregul mers al naturii. Și cu tot acest determinism care se află la baza concepției lui C. Rădulescu-Motru despre vocație, gânditorul român vorbește totuș de o pedagogie a vocației. Omul de vocație nu numai că poate fi ajutat din copilărie să-și desvolte însușirile excepționale cu care este dotat, dar chiar are neapărată nevoe de o educare, de o școală potrivită înzestrării lui, care să-l facă, ajuns la vârsta când poate crea, să creeze din plinătatea însușirilor lui opere ce vor îmbogăți cultura neamului și a umanității.

Ceeace s'a spus despre geniu, că este o îndelungată răbdare, se poate spune după C. Rădulescu-Motru cu acelaș temeiu și despre vocație. Căci perseverența în aceeaș ocupație caracterizează și pe omul de vocație. Nu ni-l putem închipui pe acesta ca schimbând mereu de ocupație, având astăzi una, mâine alta. Omul de vocație lucrează într'un domeniu, creând lucruri cu adevărat noui și exemplare. Răbdarea este însă o condiție necesară, nu una suficientă.

C. Rădulescu-Motru atrage atențiunea că nu trebue să ne lăsăm înșelați de credința că vocațiile s'ar manifesta și s'ar putea recunoaște încă din copilărie. Copilul posedă aptitudini individuale, nu vocaționale și nu trebue să confundăm individualitatea cu vocația. Deaceea, a cultiva individualitatea co-

1) Ibid., pag. 56
2) Ibid., pag, 131

piilor, nu înseamnă a cultiva vocaţia lor. Vârsta când isbucnesc vocaţiile este aceea a pubertăţii, adică atunci când începe să se formeze personalitatea. Vârsta pubertăţii este hotărîtoare pentru isbucnirea vocaţiilor. Desigur, apar vocaţii şi după această epocă, dar cu totul excepţional şi numai pentru anumite domenii. Vocaţiile se manifesă prin variaţii cu totul noi şi originale în structura sufletească a puberului. Şi anume variaţiile utile totalităţii sociale, nu îndivizilor. Variaţiile utile indivizilor sunt simple abilităţi efemere, pe când cele utile totalităţii sociale sunt durabile şi permanente. Nu avem criterii sigure pentru a recunoaşte vocaţiile, avem însă câteva indicii. „Cine cunoaşte în adâncime viaţa culturală a unui popor şi are o judecată sigură asupra realizărilor culturale ale acestuia, acela este destul de bine înarmat pentru a deosebi vocaţiile de simplele abilităţi"[1]). Este, fără discuţie, de un vital interes să se distingă falsele vocaţii de cele adevărate. Falsele vocaţii apar, impuse de tradiţia defectelor naţionale — defecte fie contractate prin influenţe străine, fie prin adaptări impuse de împrejurări nenorocite şi care ţin să se continue luând diferite forme ispititoare. „Egoismul ia forma apostolatului politic, lenea ia forma contemplaţiei mistice; viclenia ia forma pasiunei de cazuistică morală, etc."[2]). Cunoscând aceste lucruri, educatorul „va fi foarte rezervat, cu încurajarea misticismului, într'o ţară de leneşi; şi cu încurajarea reformatorilor morali, într'o ţară de vicleni"[3]). El va condamna aceste defecte, dar totodată va căuta să şi selecteze adevăratele valori. A condamna defectele şi a căuta să ferească pe puberi de ele, este o operă cu mult mai uşoară, decât aceea de a selecta valori. Ştiinţa educaţiei nu este încă aşa de înaintată, încât să poată cultiva, direct şi cu real folos, vocaţiile. Până când va ajunge la o treaptă mai înaltă de desvoltare, când va putea interveni cu adevărat eficace, ştiinţa educaţiei va exercita mai mult un rol negativ, va căuta să ferească de influenţele rele. Aceste influenţe sunt multe, dar două sunt mai rele şi mai primejdioase: prima este trivialitatea vieţii şcolăreşti şi a doua este atmosfera de misticism din unele şcoli. In atmosfera de trivialitate a şcolii munca se face de mântuială şi fără credinţă, atât de elevi cât şi de profesori, lăsându-se frâu instinctelor josnice; iar misticismul „omoară vocaţia prin pervertirea instinctelor nobile, adică loveşte în ceeace

1) Ibid., pag. 114.
2) Ibid., pag. 115.
3) Ibid., pag 116.

face forța de elită"[1]). C. Rădulescu-Motru atrage atenția că știința vocației e abia la început, și prin urmare nici pedagogia vocației nu poate pretinde deocamdată să facă lucruri positive prea mari.

Mergând pe aceeași linie a desvoltării ideilor lui sistematice, C. Rădulescu-Motru își pune în ultima lui lucrare, care trebue socotită ca una din cele mai serioase din lucrările sale sistematice, problema destinului. In această lucrare el urmărește, cum o declară singur în prefață, „discriminarea timpului trăit, ca destin, de timpul elaborat de rațiune, ca instrument de măsură"[2]), căutând totodată din capul locului să facă distincție între durata bergsoniană și timpul trăit. Științele fizico-chimice postulează cauzalitatea mecanică și se folosesc de noțiunea de timp, care nu este un timp real ci un timp construit de rațiune, un timp căruia îi este răpit tocmai ceeace timpul are mai propriu. Cauzalitatea mecanică implică raporturi de echivalență între cauză și efect, pe când finalitatea psihică, căreia i se subordonează și destinul, prezintă cu totul alte raporturi. A căuta să explici destinul cu ajutorul cauzalității, adică a-l reduce la raporturi de echivalență, înseamnă a-i distruge tocmai ceeace constitue natura lui intimă, mai precis spus, înseamnă a încerca o imposibilitate. Destinul nu se explică mecanic, ci se înțelege finalist, nu se determină obiectiv cauzal, ci se trăește subiectiv. Destinul nu trebue însă confundat cu ceeace Bergson numește durată. Căci durata, spune C. Rădulescu-Motru, „redă mai mult trăirea contemplativă a existenței, nu și trăirea dinamică a timpului din cursul vieții"; durata este apoi lipsită de ceeace constitue natura proprie a timpului: unicitatea. „Durata duce la gândul de persistență uniformă pentru toți, ceeace nu se poate afirma despre timpul trăit. Timpul trăit de un om este numai al acestui om, căci fiecare interval al acestui timp este hotărât de totalitatea vieții acestui om, nu este o înșirare de intervale egale, indiferente. Pe cadranul ceasornicului minutele sunt între ele egale și de aceeași natură, în orice stare sufletească s'ar găsi acela care poartă ceasornicul. In timpul trăit, în destin, dimpotrivă, minutele din tinerețe sunt altele decât acelea din bătrânețe; minutele tragice altele decât cele de simplă contemplație. Durata indică o simplă existență anonimă; destinul este trăirea unică pentru

---

1) Ibid., pag. 120.

2) Timp și destin, Fundația pentru literatură și artă Regele Carol II, București, 1940, pag. 10.

fiecare persoană. Durata are, cu un cuvânt, un înţeles mecanic, cu toate că Bergson acest înţeles a vrut să-l evite, pe când destinul are un înţeles deadreptul vital şi istoric".[1]).

După C. Rădulescu-Motru sunt aşadar două feluri de timp: este un timp astronomic, elaborat de abstracţia matematică, care îngădue prevederea cauzală, mecanică; şi un timp vital, psihologic şi istoric, care îngădue prevederi pe baza legilor individuale, în cadrul aceleiaşi unităţi organice sau dela unităţi organice la alte unităţi organice, — adică destinul. Şi ceeace este interesant, e faptul că nu cu ajutorul celui dintâi ne vom lămuri asupra celui din urmă, ci din contră cu ajutorul timpului vital, psihologic şi istoric, adică a destinului, ne putem lămuri asupra timpului astronomic.

O teorie a destinului nu e însă posibilă decât recurgându-se la noţiunea de „constituţie substanţială a individualităţii omeneşti". „Din condiţiile durabile şi inalterabile care constituesc substanţa, avem astfel explicarea a ceeace se numeşte destinul unui om sau al unui popor".[2]) Când spunem despre un om că îşi are destinul lui, aceasta vrea să însemne „că viaţa fiecărui om desfăşoară în viitor numai posibilităţile care sunt de mai înainte fixate în constituţia substanţei sale sufleteşti"[3]). Destinul se realizează într'o succesiune cu totul deosebită de succesiunea supusă legei cauzale. „Destinul este legat de o lege individuală, adică priveşte o singură unitate sufletească, el trebue să se întâmple, fiindcă el este consecinţa inexorabilă a constituţiei substanţiale din care porneşte; dar momentul când el are să se întâmple, este nehotărâtă"[4]). Adică el se poate realiza în cursul vieţii unui individ, dar poate depăşi cursul unei astfel de vieţi, pentru a se realiza în cursul generaţiilor ce-i urmează acesteea; căci „sunt păcate strămoşeşti pe care le ispăşesc nepoţii, cum sunt deasemenea şi virtuţi strămoşeşti, care se răsplătesc dincolo de mormânt". Apoi succcesiunea supusă legilor cauzale este obiectivă, ea ne lasă reci şi indiferenţi, noi neputând-o nici urî, nici simpatiza, pe când destinul ne interesează, ne atrage, ne mişcă, „fiindcă fondul substanţial omenesc pe care el îl realizează, este fondul naturii omeneşti în genere, căreea noi aparţinem cu toţii". In sfârşit, în vreme ce succesiunea supusă legilor cauzale se reduce la raporturi de

1) Ibid., pag. 7—8.
2) Ibid., pag. 44.
3) Ibid., pag. 26.
4) Ibid., pag. 33.

echivalenţe, poate fi adică măsurată şi cântărită, fiindcă se referă la fapte materiale, destinul nu cântăreşte şi nu măsoară, ci justifică sau condamnă, fiindcă el se referă la valori spirituale. „Prevederile asupra viitorului vieţii istorice, sufleteşti şi morale, cuprind în ele aceea ce trebue să fie (aceea ce filosofii germani numesc *sein-sollen)* pe când prevederile asupra viitorului faptelor materiale cuprind numai aceea ce este *(sein)*" 1).

A căuta să determini destinul, cu îndepărtarea oricărei subiectivităţi omeneşti, este după C. Rădulescu-Motru o încercare zădarnică şi inutilă, fiindcă „subiectivul omenesc este un determinant real înlăuntrul universului" şi ca atare nu se poate face abstracţie de el. Căci „subiectivul este aceea ce merge până dincolo de datele simţurilor, până în adâncul sufletesc, pe când obiectivul se mărgineşte la aceea ce formează imaginea lumii externe" 2). Dar prin subiectiv nu trebue fireşte să se înţeleagă arbitrarul şi accidentalul.

Am văzut mai sus cum după C. Rădulescu-Motru intuiţia destinului este mai originară decât intuiţia timpului, căci intuiţia destinului este matricea „în care ia naştere intuiţia timpului". Inainte de a putea să calculeze şi să prevadă ştiinţific ordinea fenomenelor viitoare, omul a luat o atitudine mistică, presimţind viitorul cu ajutorul destinului. „Presimţirea destinului este anticiparea mistică a devenirii universale. Eul emotiv are în această presimţire intuiţia unei ordini a universului; ordine pe care el însă o întrevede bazată nu pe raporturi constante cantitative, aşa cum o întrevede omul de ştiinţă astăzi, ci pe un raport de motivaţie internă antropomorfică. In presimţirea lui, cursul schimbărilor din lumea externă şi cursul vieţii omului formează încă un singur tot; un curs care nu revine asupra lui însuşi. Destinul anunţă expierea unei osânde, sau realizarea unei vocaţii, nu ca prevederi justificate prin experienţă şi deci dependente de anumite condiţii, ci ca sentinţe neclintite" 3). Din intuiţia destinului s'a născut, datorită periodicităţii fenomenelor naturii, intuiţia timpului, care cu încetul s'a dispensat de orice motivaţie internă şi de misticismul antropomorfic, devenind o unitate de măsură şi un instrument pentru cunoaşterea fenomenelor periodice ale naturii. Destinului i-a rămas însă mai departe sarcina de a deslega misterele vieţii omeneşti. Căci, văzută în perspectiva timpului sau în aceea a destinului, viaţa

1) Ibid., pag. 35. Vezi şi pag. 164.
2) Ibid., pag. 135—136.
3) Ibid., pag. 141.

omenească apare cu totul diferită. „In dimensiunea raţională a timpului, apariţia vieţii omeneşti este o simplă verigă dintr'un lanţ cauzal fără început şi fără sfârşit; în destin, apariţia vieţii omeneşti este actul suprem al creaţiunii. Fiecare apariţie de om, prin destinul ei, este o înălţare spre Dumnezeire. Timpul este anonim, acelaşi pentru natura întreagă; destinul este personal; el dă fiecărui om în parte, un sens în mijlocul universului"[1]). In lumea antică destinul înţeles astfel a jucat un rol dintre cele mai mari. In constituţia intuiţiei destinului intrau, pentru omul antic, trei factori. Un prim şi cel mai puternic factor îl constituia afirmarea vieţii omului ca „valoare hotărâtoare în mijlocul universului". „Fiecare om cu destinul lui, însemnează: fiecare om avându-şi fixată o anumită valoare supranaturală, prin însăşi existenţa lui"[2]). A trăi în destin înseamnă a-ţi prevedea existenţa cu toată puterea eului emotiv şi a te simţi înălţat deasupra naturii. Timpul încadrează pe om în mijlocul naturii, nu-l înalţă deasupra ei. „Omul nu-şi merită timpul în care trăieşte. Dar omul îşi merită destinul"[3]). Un al doilea factor al intuiţiei destinului îl constituia, pentru omul antic, dinamica ireversibilului. Destinul are o desvoltare necesară, rigidă, inflexibilă, fără nici o revenire înapoi. Ceeace are să se întâmple, fiindcă aşa este în ordinea destinului, trebue să se întâmple, nu se poate să nu se întâmple, după cum a te întoarce îndărăt este peste putinţă. Gândul numai, de a contrazice ireversibilitatea, atrage după sine groaza. „Moartea este, în ordinea destinului omenesc, o liberare. Acela care o înfrânge este un monstru. Dimpotrivă, acela care primeşte moartea, din voia destinului un erou"[4]). Conştiinţa dominată de intuiţia destinului, se simte sub stăpânirea unui demon tutelar şi cade în stare de extaz. Pe când pentru destin aşa dar ireversibilitatea este constitutivă, pentru intuiţia de timp ea devine dispensabilă şi anume devine cu atât mai dispensabilă cu cât această intuiţie devine mai ştiinţifică. „Paradoxul timpului negativ, adică reversibil, nu mai este de mult un paradox. In ştiinţele exacte noţiunea timpului negativ este întrebuinţată în mod curent"[5]). In sfârşit, un al treilea atribut al intuiţiei destinului îl constitue structura ei mistică. Intuiţia destinului „are o existenţă

1) Ibid, pag. 144.
2) Ibid., pag 145.
3) Ibid., pag. 146.
4) Ibid., pag. 146.
5) Ibid., pag. 147.

subiectivă, strict individuală. Se poate adânci şi diferenţia prin experienţa internă, dar nu prin mijlocirea unei educaţiuni în şcoală. Omul care din naştere nu o are, nu o poate învăţa din cărţi" [1]). Valoare supranaturală, ireversibilitate şi structură mistică, sunt atribute ale intuiţiei destinului pe care nu le întâlnim la timp.

Ar fi însă o greşală, după C. Rădulescu-Motru, să credem că **numai** în antichitate destinul a jucat un rol atât de mare şi că la popoarele moderne el n'ar mai juca nici un rol. El joacă un rol tot atât de mare şi la aceste popoare, dar un rol ascuns. In primul rând, spune C. Rădulescu-Motru, îl găsim în „diferitele credinţe religioase monoteiste" în care pentru mulţi adepţi ai acestor credinţe puterea divină este o simplă transfigurare a destinului". Il întâlnim apoi sub forma inconştientului care oferă cheea de deslegare a o mulţime de probleme psihologice, sociologice, estetice şi morale. Intre „inconştientul, descoperit de omul modern, şi destinul omului antic" nu există decât „o deosebire de altitudine: destinul vechiu venea de sus, din ceruri, inconştientul vine de jos, din substratul fiziologic al sufletului; iar referitor la rolul pe care-l au, unul şi altul, deosebire nu există". [2]) Recunoscându-se inconştientului un rol atothotărâtor şi atotputernic atât în viaţa indivizilor cât şi în aceea a popoarelor, nu însemnă altceva decât a recunoaşte că e „o simplă travestire a nemiloasei Moira din mitologia elină". Il întâlnim, în sfârşit, în ideologiile politice şi sociale, în care oracolele, talismanele şi horoscoapele antice au făcut loc sloganelor de propagandă, decretate sfinte de către conducătorii de popoare.

Din antichitate însă şi până în vremea noastră intuiţia destinului a suferit şi schimbări adânci. O primă schimbare, în conţinutul ei, i-a provocat-o creştinismul, care a dat un scop transcendent vieţii omeneşti, deschizând astfel un nou orizont conştiinţei omeneşti şi făcând pe oameni să-şi dea seamă de menirea lor pe pământ. „Această conştiinţă de menire dă însă sprijin unei mai bune înţelegeri a destinului. Din pasiv, adică suportat fără împotrivire, destinul devine activ, adică voit" [3]). Căci omul modern, ajutat de nenumăratele aplicaţii ale ştiinţelor experimentale, nu se mulţumeşte numai să contemple natura, ci vrea s'o stăpânească. „El se vrea dinamic. Şi se vrea dinamic,

1) Ibid., pag. 148. Vezi şi pag 215.
2) Ibid., pag. 149—150.
3) Ibid., pag. 163.

fiindcă se ştie că are putinţa de prevedere". Destin şi prevedere sunt două noţiuni ce stau într'o conexiune necesară. Prevederea însă ce stă în legătură cu destinul se face pe bază de legi individuale, iar nu pe bază de legi cauzale, aşa cum procedează ştiinţele fizico-chimice. „Legile cauzale ale acestor ştiinţe dau prevederi pentru toate timpurile, fiindcă timpul dela baza lor este un timp abstract, convenţional, din care realitatea vieţii este scoasă, pe când legea individuală dă o prevedere legată de o singură unitate sufletească, individ sau popor. Fiecare om sau popor cu destinul său"[1]). Nu se poate vorbi însă la destin, pe baza legii individuale, de o prevedere de oră fixă, ci numai de o finalitate fixă. Pe baza aceloraşi legi individuale poate fi prevăzută şi vocaţia precum şi conduita omenească în genere. Când educatorii vorbesc de vocaţia unui tânăr, vocaţie care apoi se realizează, sau când spunem mai dinainte ce conduită va avea cineva într'o anumită împrejurare, ce este aceasta altceva decât că se face o prevedere? Câtă deosebire însă între destin, vocaţie şi simpla conduită! „In destin individualitatea sufletească a omului şi mai ales a poporului este luată ca o expresie a vieţii lui totale sufleteşti, pe când în vocaţie şi în conduită, individualitatea sufletească este mărginită la anumite activităţi cu caracter social sau profesional. Vocaţia sau buna conduită face din om un factor util unei anumite societăţi, pe când destinul poate face din om un simbol al finalităţii omenirii întregi. Deaceea, pe linia destinului, este mai drept să aşezăm popoarele decât pe indivizi, căci indivizii rareori se ridică până la rangul de simboale ale finalităţii omenirii întregi"[2]).

Intre vocaţie şi destin este o deosebire fundamentală, de care trebue să se ţină neapărat seamă. „Vocaţia omului nu este destinul omului, ci este realizarea aptitudinilor omului; realizare care se poate conduce după o metodă ştiinţifică"[3]). Sau cu alţi termeni: „Vocaţia pentru noi astăzi, este chemarea omului la o anumită perfectare a muncii, spre binele vieţii sociale şi economice, pe când destinul, în înţeles creştin, este chemarea omului la o perfectare spirituală, transcendentă vieţii omeneşti"[4]).

A vorbi însă de destin şi lege individuală, înseamnă după C. Rădulescu-Motru a presupune o substanţă. Dar nu orice fel de substanţă, şi în primul rând nu o substanţă haotică sau una

1) Ibid., pag. 172.
2) Ibid., pag. 173—174.
3) Ibid., pag 191.
4) Ibid., pag 162.

raţională, ci o substanţă sufletească ce „implică în desfăşurarea ei o ordine pe care raţiunea omenească o poate înţelege" şi „pe care psihologii, istoricii şi filosofii, ar trebui s'o numească linia destinului". Deaceea C. Rădulescu-Motru, ţinând seama de legătura necesară pe care destinul o are cu substanţa sufletească, îl determină precum urmează: „Destinul este aceea ce trebue să se întâmple, nu în vederea unor scopuri personale sau sociale, de natură politică, economică sau chiar morală, ci aceea ce trebue să se întâmple după legea imanentă a substanţei sufleteşti, pe care individul şi poporul o au în sine"[1]).

Destinul, aşa cum am văzut că-l determină C. Rădulescu-Motru, este o formă de determinism, care nu numai că se integrează în desvoltarea personalist-energetică a universului, ci constitue ţinta supremă a acesteea, idealul ei cel mai înalt.

C. Rădulescu-Motru îşi pune însă, în legătură cu destinul, şi o altă problemă: se poate făuri destinul? La această întrebare el răspunde afirmativ. Dar pentru a-l făuri este necesară îndeplinirea mai multor condiţii. In primul rând se impune cunoaşterea exactă a posibilităţilor de care dispune omul, „a tuturor posibilităţilor: adică şi a aspiraţiilor pe care le sugerează idealul de vieaţă"[2]), precum şi ierarhia acestor posibilităţi. In strânsă legătură cu aceste posibilităţi şi ierarhia lor. stă apoi ierarhia potenţialului de cultură al popoarelor. Căci popoarele diferă între ele ca potenţial de cultură, un popor fiind apt pentru un anumit tip de cultură, alt popor pentru un alt tip, iar unele popoare fiind deadreptul incapabile de cultură. Un rol nu mai puţin important în arta de a făuri destinul îl joacă deasemeni problema metodelor. Am văzut mai sus în ce legătură strânsă stă destinul faţă de subiectivitatea omenească şi ca atare metoda subiectivă va fi una din căile cele mai indicate. „Metoda subiectivă, cu rezultate date adesea la întâmplare, singura cale bătătorită până acum, îşi are încă prestigiul său şi va continua desigur să fie calea preferată a celor puţini şi aleşi. Din biografiile acestor puţini ş aleşi cari au practicat-o în trecut, ea ne este cunoscută sub diferite denumiri. Este calea: convertirii; a iluminării subite; a lui „coup de foudre"; a straniei coincidenţe; a ceeace pare „ca un făcut"; a renaşterii, etc."[3]). Este apoi metoda obiectivă care, pe cât e posibil, se va folosi atât de observaţia comparată cât şi de experiment şi

1) Ibid., pag. 175.
2) Ibid., pag. 227.
3) Ibid., pag. 2[illegible]9—2[illegible]0

cu ajutorul căreia se va exercita un „control asupra rezultatelor dobândite prin metoda subiectivă". Problema făuririi destinului este absolut imperioasă în vremea noastră și trebue cercetată cu toată atențiunea și gravitatea necesare. Dar C. Rădulescu-Motru nu ezită să adaoge că a făuri destinul așa după cum dictează rațiunea omenească, a pune destinul cu desăvârșire sub stăpânirea rațiunii omenești, este un „ideal îndepărtat și poate chiar himeric"[1]).

Destinul n'a dispărut prin urmare, ci numai s'a travestit. El joacă și astăzi același mare rol pe care l-a jucat în antichitate și se va dovedi de o utilitate incontestabilă pentru știință.

Concepția lui C. Rădulescu-Motru e o concepție deterministă teleologică, energetică, personalistă. Ea este totodată o concepție dinamică, având ca tendință practică răscolirea energiilor românești, pentru a descoperi vocațiile și a le face fecunde desvoltării neamului și, prin el, omenirii. Căci, deși determinist, C. Rădulescu-Motru nu numai că nu este, cum am văzut, adversarul intervenției umane în mersul societății și al naturii, dar, din contra, prin filosofia lui tocmai cere o atare intervenție. E un determinist care nu înțelege să lase totul pe seama naturii, ci care face loc și rolului activ și înoitor al omului. Filosofia personalismului energetic este cu alte cuvinte o filosofie activistă[2]).

Gânditor robust, profesor cu mare prestigiu și autoritate, întemeetor de reviste de cultură și de specialitate, sprijinitor neprecupețit al tuturor inițiativelor filosofice și spirituale, C. Rădulescu-Motru este cea mai înaltă și cea mai distinsă figură pe care a dat-o până acum cugetarea românească.

---

1) Ibid., pag. 236.

2) In „Revista de Filosofie" vol. XVII, 1932, intitulată „Omagiu prof. C. Rădulescu-Motru" sunt expuse pe larg atât personalitatea cât și diferitele aspecte ale gândirii lui C. Rădulescu-Motru. Vd. și *Vasile Băncilă:* Doctrina personalismului energetic a d-lui C. Rădulescu-Motru, Ed. Cultura Românească, 1927: *Mircea Djuvara*, C. Rădulescu-Motru, „Revista de Filosofie". 1940.

P. P. Negulescu

Născut la 27 Octombrie st. v. 1872 la Ploeşti, P. P. Negulescu, după ce termină studiile liceale în acelaş oraş, se înscrie la Universitatea din Bucureşti, unde în acea vreme preda, cu un netăgăduit prestigiu, Titu Maiorescu. La Universitate P. P. Negulescu se distinge chiar dela început ca un element strălucit, atrăgând asupra sa atenţia ilustrului dascăl. După ce îşi iea licenţa în filosofie cu lucrarea: *Critica apriorismului şi empirismului* (1892), ce a fost încoronată şi cu un premiu al Academiei Române, P. P. Negulescu pleacă la studii în străinătate, mai întâi la Paris, apoi la Berlin, pe care însă în 1894 şi le întrerupe, încredinţându-i-se o conferinţă la Universitatea din Iaşi, unde în acel timp învăţământul filosofic nu era prea strălucit reprezentat. Catedra de Istoria filosofiei de la aceeaş Universitate devenind curând după aceea vacantă, P. P. Negulescu, în urma îndemnului lui Maiorescu, se prezintă la concurs şi, deşi numai licenţiat şi foarte tânăr, iea totuşi catedra, fiind numit profesor pe ziua de 1 Ianuarie 1896. In 1910 (1 Dec.), P. P. Negulescu este transferat la catedra de Istoria filosofiei şi Enciclopedie de la Universitatea din Bucureşti, deţinută până în 1909 de T. Maiorescu. In 1920, când generalul Averescu este însărcinat cu formarea cabinetului, P. P. Negulescu primeşte portofoliul Instrucţiunii Publice, procedând în calitate de ministru la elaborarea unui proect de reformă a învăţământului românesc, reformă impusă între altele şi de faptul marelui act al Unirei. Căderea neaşteptată a guvernului din care făcea parte, a întrerupt însă transformarea acestui proect în lege. Ajuns pentru a doua oară ministru al Instrucţiunii Publice, în a doua guvernare a generalului Averescu din 1926, P. P. Negulescu nu deţine portofoliul decât câteva luni, situaţia politică indicându-l pentru demnitatea de preşedinte al Camerii Deputaţilor.

In afară de teza pomenită mai sus, P. P. Negulescu a mai publicat: *Psihologia stilului, Studiu de estetică* (1896); *Polemice. Impresionalitatea şi morala în artă. Socialismul şi arta* (1895); *Filosofia în viaţa practică* („Convorbiri Li-

terare", 1896); *Religia și arta* („Convorbiri Literare" 1894); *Rolul ideilor în progresul social* (In „Omagiu lui Titu Maiorescu", 1900); *Spiritul francez* („Convorbiri Literare", 1906); *Filosofia Renașterii,* (vol. I, 1910 și vol. II, 1914); *H. de Saint-Simon* („Revista de Filosofie", 1926); *Reforma învățământului* (1922); *Partidele politice* (1926); *Geneza formelor culturii* (1934); *Academia platonică din Florența* (1936); *Nicolaus Cusanus* („Revista de Filosofie", 1937); *Destinul Omenirii* I (1938) și II (1939).

Deși o simplă teză de licență, prezentată la vârsta de numai 20 ani, *Critica apriorismului și empirismului* este totuș o lucrare ce face impresia unei minți maturi și cuprinde jaloanele concepției filosofice a lui P. P. Negulescu de mai târziu. Considerând formele apriori ale sensibilității ca temelie a criticismului kantian, P. P. Negulescu supune unui sever examen critic acest apriorism. Inainte însă de a supune unui asemenea examen argumentele pe care le aduce Kant pentru a-și dovedi teza în legătură cu formele sensibilității, P. P. Negulescu arată că din cele două metode de care dispune mintea omenească, metoda deductivă și metoda inductivă, Kant întrebuințează metoda inductivă, care este cu totul incapabilă să răspundă exigentelor criticismului. Chiar acolo unde, în cele cinci argumente care servesc la întemeerea apriorității formelor sensibilității, Kant întrebuințează metoda deductivă, P. P. Negulescu arată că premizele pe care se sprijină ea sunt dobândite cu ajutorul metodei inductive. Fiind dobândite însă pe cale inductivă, „ele nu pot avea, pentru Kant, o certitudine apodictică, căci dacă propozițiile experimentale ar putea fi și ele „absolut necesare", atunci n'ar mai fi nevoe să se recurgă, pentru explicarea certitudinei axiomelor, la ipoteza unei origini apriorice"[1]).

Luând apoi rând pe rând argumentele pe care Kant le aduce spre a dovedi aprioritatea și intuitivitatea spațiului, P. P. Negulescu arată netemeinicia acestei argumentări. Din chiar modul de a argumenta al lui Kant, că spațiul ar fi o formă *apriori,* rezultă că spațiul nu este o asemenea formă, că „el nu există *înaintea* experienței", fiindcă ceeace se ascunde în premiza acestui argument e, „că orice experiență presupune un subiect care o face și un obiect asupra căruia e făcută. Pentru ca experiența să fie prin urmare posibilă, trebue ca un obiect să poată fi perceput în opoziție

1) Critica apriorismului și empirismului, 1892, pag. 11.

cu subiectul percepător; pentru aceasta însă trebue ca obiectul experienţei să fie perceput ca *în afară* de subiectul percepător, ca *exterior* lui, căci altfel s'ar confunda cu el. Şi tot aşa, pentru ca să avem experienţe de *obiecte*, trebue să putem percepe aceste obiecte ca *exterioare* unele altora, ca distanţiate adică între ele, căci altfel s'ar confunda împreună şi nu ar putea fi percepute ca obiecte deosebite"[1]). Kant însă nu respectă această premiză a argumentului său. Trecând peste acest neajuns, o altă dificultate se ridică. Reprezentarea spaţiului precedă şi condiţionează după Kant orice experienţă. A-ţi reprezenta un spaţiu ca o condiţie a experienţii, înseamnă a ţi-l reprezenta ca un mediu vid, absolut omogen, cu alte cuvinte lipsit de orice calitate, ceeace, spune P. P. Negulescu, este o imposibilitate psihologică, fiindcă o calitate este o condiţie absolut necesară a oricărei stări de conştiinţă. Lipsa unei calităţi nu poate forma obiect de conştiinţă. „Un mediu vid, absolut omogen, lipsit adică de orice calitate, e peste putinţă: reprezentarea spaţiului, în înţelesul lui Kant, e imposibilă"[2]). Dar chiar dacă acest argument ar fi luat fără defectuozitatea lui logică, adică dacă ar fi considerat ca având o formă logică corectă, s'ar ridica atunci alte obiecţii. „Dacă exteriorizarea e condiţia *oricărei* experienţe, atunci ea e inerentă *tuturor* percepţiilor noastre de obiecte. Rezultă de aici că trebue să percepem cu necesitate, de la început şi totdeauna, obiectele ca distanţate de noi"[3]). Ceeace nu este deloc cazul, cum o dovedeşte faptul operaţiei orbilor din naştere, cari imediat după operaţie nu percep obiectele ca distanţate. Exteriorizarea sensaţiilor nu este prin urmare, spune P. P. Negulescu, primitivă şi necesară. La fel stau lucrurile pentru teoria lui Kant, dacă, în loc să considerăm distanţarea impresiilor faţă de subiect, considerăm distanţarea lor între ele.

In legătură cu al doilea argument kantian, că noi nu putem suprima din cugetare spaţiul, P. P. Negulescu răspunde că această imposibilitate de a suprima spaţiul din cugetare nu e specifică apriorismului, că această imposibilitate se poate explica şi pe cale experimentală şi ca atare nu dovedeşte deloc aprioritatea spaţiului. P. P. Negulescu merge mai departe şi susţine că nu mai rămâne nici o conştiinţă de spaţiu dacă facem abstracţie de tot ceeace există în el, fiindcă „conştiinţa spaţiului

1) Ibid., pag. 14.
2) Ibid., pag. 18,
3) Ibid., pag. 20.

se reduce în ultimă analiză la conştiinţa de poziţii relative". Dar când prin suprimarea tuturor obiectelor, nici o relaţie de poziţie nu mai e posibilă, conştiinţa spaţiului ea însăşi trebue să dispară. „In fine, continuă P. P. Negulescu, dacă conştiinţa spaţiului nu poate fi în adevăr niciodată suprimată, cauza e că niciodată nu putem face abstracţie şi de propriul nostru corp, încât rămâne totdeauna un „obiect în spaţiu", adică un termen în raport cu care o infinitate de relaţiuni de poziţie pot fi concepute"[1]).

Nu mai întemeiat i se prezintă lui P. P. Negulescu al treilea argument kantian, după care spaţiul n'ar fi un concept discursiv, ci o intuiţie pură. Reprezentarea sau intuiţia unui spaţiu unic, nu este posibilă după P. P. Negulescu. Analizând procesul de intuire a intuiţiei spaţiului unic, P. P. Negulescu susţine că „ceeace intuim e chiar *forma pură* a percepţiunilor noastre externe, proectată în afară", formă pură care nu s'ar fi putut produce fără o solicitare din partea cuiva (legea cauzalităţii). „Dar atunci, întâi, ea s'ar fi aplicat ca o formă necesară acestei solicitări, şi am fi avut o intuiţie parţială, adică limitată, de întindere concretă, şi al doilea, intuiţia ar fi fost empirică şi nu apriori"[2]). In această chestiune, P. P. Negulescu se sprijină şi pe argumentele pe care le aduce Spencer. Cât priveşte partea a doua a acestui argument kantian, că spaţiul e apriori, fiindcă altminteri n'am putea explica certitudinea apodictică, necesitatea şi universalitatea axiomelor, P. P. Negulescu răspunde că necesitatea axiomelor geometrice poate fi explicată şi cu ajutorul ipotezei experimentale evoluţioniste, cu tot atâta tărie ca şi cu ajutorul teoriei lui Kant. Iar cât priveşte universalitatea axiomelor, ea este şi în teoria aprioristică tot atât de ipotetică precum este în teoria experimentală.

Deasemeni infinitatea spaţiului, susţinută în al patrulea argument al său, se împacă cu explicarea evoluţionistă, şi nu cu cea aprioristă. „Conştiinţa noastră de spaţiu se reduce în ultimă analiză la conştiinţa unui raport de poziţii relative. Un raport de poziţie e deci elementul ultim şi esenţial al formei spaţiului. Ce a produs în noi experienţa, e doar necesitatea de a percepe lucrurile sub un raport de poziţii relative. Această necesitate explică imposibilitatea de a gândi o limită spaţiului, căci această limită e luată totdeauna ca punct de plecare pentru un nou raport

1) Ibid., pag. 26.
2) Ibid., pag. 29.

de poziție și astfel ne vedem împinși totdeauna peste limita închipuită, fără să putem sfârși vreodată; iar ideea spațiului infinit nu e decât rezultatul noțional al acestor experiențe ideale de imposibilitate de a concepe spațiul ca limitat"[1]). Dar dacă infinitatea spațiului se împacă cu explicarea evoluționistă, nu se împacă cu aceea a lui Kant. Intuiția fiind „*o determinare a ceva în raport* cu subiectul perceptor, o relativare și deci *o limitare*", urmează în mod necesar că infinitul nu poate fi obiect de intuiție, fiindcă, dacă ar deveni obiect de intuiție, ar fi finit. „Dacă dar spațiul e o intuiție, atunci nu e infinit și argumentul întreg cade, și împreună cu el și concepția că „spațiul nu e un concept ci o intuiție", care tocmai pe infinitatea lui se întemeia; iar dacă spațiul e infinit, atunci nu mai e intuție. Nici într'un caz dar, concluzia lui Kant nu se împacă cu infinitatea spațiului"[2]).

Argumentul ultim al lui Kant cade deasemeni, fiindcă am văzut că după P. P. Negulescu necesitatea și universalitatea judecăților geometrice pot fi explicate și cu ajutorul ipotezei evoluționiste. Deaceea P. P. Negulescu conchide: „Nici unul din argumentele lui Kant nu dovedește dar apriorismul și nu exclude posibilitatea empirismului"[3]). P. P. Negulescu ține să sublinieze că ceeace e valabil despre spațiu, e valabil și despre timp.

Trecând la analiza consecințelor la care duce apriorismul, P. P. Negulescu le găsește tot atât de puțin justificate. Astfel, după Kant, formei subiective de spațiu nu-i corespunde nimic în realitatea obiectivă și noi suntem aceia cari impunem materialului inform procurat de simțuri, forma. In acest caz se naște însă în mod necesar întrebarea: „Dacă nimic în materialul sensibil al intuiției nu corespunde formei noastre subiective, ca substrat al ei, necunoscut, dar *determinant* în producerea ei, atunci de unde vine necesitatea de a percepe o anume solicitare sensibilă ca linie dreaptă și o alta ca linie curbă? De ce nu putem percepe un sunet pătrat sau un miros romboidal?"[4]) In concepția consecventă a lui Kant ar urma că forma se determină pe ea însăși, ceeace e de neconceput. Afirmarea subiectivității absolute a spațiului, constitue apoi o contrazicere a principiului cauzalității. Dacă principiul cauzalității e valabil, dacă orice fenomen trebue să-și aibă un numen sau

1) Ibid., pag. 33.
2) Ibid., pag. 33.
3) Ibid., pag. 42.
4) Ibid., pag 52.

o cauză a producerii lui, atunci şi spaţiul şi timpul trebue să aibă o cauză a producerii lor. „A zice că substratul ori cauza spaţiului şi timpului, ca intuiţii percepute în afară şi înăuntrul nostru, sunt chiar formele subiective ale sensibilităţii noastre, nu servă la nimic, căci principiul cauzalităţii nu e satisfăcut şi întrebarea rămâne întreagă: care e cauza acestor forme subiective? Nu presupun şi ele ceva în afară de ele care să le fi produs?"[1]) P. P. Negulescu arată mai departe cum Kant stă în contradicţie şi cu ştiinţa pozitivă, care admite subiectivitatea spaţiului, dar nu ca absolută ci numai ca relativă. Relevă deasemeni contradicţia pe care o săvârşeşte Kant şi când e vorba de rolul categoriei de cauzalitate, despre care pe de o parte spune că nu se aplică decât fenomenelor, iar pe de altă parte consideră lucrul în sine cauza sensaţiilor noastre. P. P. Negulescu arată cum şi Schopenhauer, care a încercat să evite contradicţia, a dat greş, făcându-se vinovat în argumentare de eroarea cercului viţios. Schopenhauer argumentează în modul următor (cu cuvintele lui P. P. Negulescu): „Subiectul şi obiectul sunt condiţia necesară a cauzalităţii, pentru că sunt „condiţia primă" a cunoştinţei. Dar „obiectul presupune subiectul", pentru că nu există decât ca „reprezentare" a lui. Obiectul nu începe dar a exista pentru subiect decât în actul reprezentării, adică în percepţie sau intuiţie. Insă intuiţia presupune legea cauzalităţii, pentru că legea cauzalităţii precede deja, ca condiţie, intuiţia"[2]). Legea cauzalităţii condiţionând „într'un mod absolut" intuiţia, ea condiţionează în acelaş mod şi apariţia obiectului, fiindcă obiectul nu există decât ca reprezentare, decât în intuiţie. Cum însă obiectul nu poate exista decât în opoziţie cu subiectul, urmează că legea cauzalităţii condiţionează şi subiectul. Dar dacă legea cauzalităţii condiţionează „într'un mod absolut" atât subiectul cât şi obiectul, atunci se săvârşeşte o contradicţie flagrantă când se spune că subiectul şi obiectul „precedă legea cauzalităţii ca o condiţie a ei". „Schopenhauer, spune P. P. Negulescu, e dar în această dilemă: Ori e adevărat că între subiect şi obiect nu poate exista relaţiune cauzală, fiindcă „subiectul şi obiectul precedă legea cauzalităţii ca o condiţie a ei", dar atunci legea cauzalităţii nu mai e condiţia intuiţiei, a experienţei şi nu mai poate prin urmare fi considerată ca *apriori* — ceeace dărâmă toată critica lui Schopenhauer în contra legi-

1) Ibid., pag. 53.
2) Ibid., pag. 53.

timităţii stabilirei existenţei numenale de către Kant, care tocmai pe aprioritatea legii cauzalităţii se întemeea, — ori legea causalităţii e *apriori* şi în acest caz argumentarea prin care Schopenhauer însuşi încearcă să demonstreze nelegitimitatea existenţei numenale devine un evident cerc vicios"[1]). Ceeace dovedeşte după P. P. Negulescu că existenţa numenală nu poate fi tăgăduită, fără a cădea în contradicţii flagrante.

Nu e locul aici să insistăm asupra altor contradicţii pe care le relevă P. P. Negulescu la Schopenhauer, ca de pildă aceea dintre partea întâi şi partea a doua a filosofiei lui, ci trecem la consecinţele de neadmis la care ajunge el pe baza apriorismului adoptat. Susţinând că lumea nu este decât reprezentare, Schopenhauer ajunge la un idealism absolut, care cuprinde o serie de dificultăţi de neînvins, dificultăţi de care s'au lovit toate sistemele idealiste. Ce se întâmplă cu lumea când nu mai e reprezentată? Dacă se răspunde că atunci când n'o gândesc eu, şi-o reprezintă alte subiecte, se ridică altă dificultate:: „Nimic nu există pentru mine decât ca reprezentare, şi tot ce există în reprezentarea mea e *obiect* în raport cu mine subiectul. Cum pot eu oare ajunge să consider un obiect al reprezentării mele, ca fiind el însuş un subiect?"[2])

Apriorismul, consecvent gândit, nu permite existenţa altui subiect. „eu sunt, din punct de vedere al apriorismului, *singurul* subiect în Universul — obiect al reprezentării mele: rezultatul apriorismului e monismul absolut al subiectului, idealismul absolut"[3]). In contra monismului subiectiv absolut — numit de Schopenhauer şi *egoism teoretic* — nu există după gânditorul german argumente teoretice, ci numai practice. Schopenhauer însă el însuşi a ajuns la acelaş monism subiectiv absolut, tocmai din cauză că a adoptat apriorismul. Contradicţiile de care se loveşte şi consecinţele absurde la care ajunge, demonstrează valoarea teoretică a apriorismului.

Fie că neagă, fie că afirmă existenţa unei lumi independentă de conştiinţă, apriorismul se loveşte după P. P. Negulescu de dificultăţi inextricabile. Cuprinzând în sine aşa de grave contradicţii, lovindu-se de •critici distrugătoare, ajungând la idealismul absolut, apriorismul nu se poate menţine şi susţine.

Nici empirismul nu este însă scutit de dificultăţi. Astfel, sub forma pe care i-a dat-o J. St. Mill, empirismul ajunge tot

1) Ibid., pag. 58.
2) Ibid., pag. 75.
3) Ibid., pag. 76.

la o concepţie idealistă, reducând existenţa, atât internă cât şi externă, la posibilităţi de sensaţii sau la grupuri de posibilităţi permanente de sensaţii. Lucrurile externe nu sunt prin urmare de natură materială şi nici sufletul nu este de natura în care ne apare. Ele nu sunt decât posibilităţi permanente de sensaţii. Trei sunt postulatele pe care se sprijină această formă de empirism: raporturi fixe de coexistenţă între sensaţii, raporturi invariabile de succesiune între sensaţii şi raporturi fixe de coexistenţă şi invariabile de succesiune pentru toată experienţa omenească. Dar constanţa şi uniformitatea raporturilor nu pot fi explicate decât cu ajutorul unei legi, care, în conformitate cu doctrina lui Mill, trebue să fie inerentă sensaţiilor. „Aşa dar o lege, o necesitate care nu e scoasă din experienţă, fiindcă aparţine sensaţiilor înainte de ea, ca o proprietate inerentă a lor, determină experienţa în producţiunea „Lumii exterioare" din simplul material al sensaţiilor — întocmai după cum, în ipoteza lui Kant, o necesitate independentă de experienţă proectează în afară sensaţiile noastre subiective şi produce astfel Lumea exterioară, cu fenomenele şi legile ei. Mill e dar apriorist, empirismul său e în mod fatal anulat de tăgăduirea existenţei unei realităţi obiective independente de sensaţiile noastre, de idealismul teoriei sale psihologice, care reduce existenţa materiei la credinţa în această existenţă"[1]). Dacă însă sensaţiile şi deci experienţa sunt guvernate de o lege inerentă lor, empirismul se apropie de apriorism, devenind inconsecvent cu el însuşi şi lovindu-se aşa dar de aceleaşi dificultăţi ca şi apriorismul. Nu urmează însă câtuşi de puţin că dacă empirismul, prin Mill, ajunge la o concepţie idealistă, ar sta în natura însăşi a empirismului să ajungă la o asemenea concepţie. După P. P. Negulescu o concepţie empiristă, care să recunoască existenţa lumii externe, care să recunoască ca punct de plecare propoziţia că „existenţa incunoştibilă independentă de noi e cauza senzaţiilor noastre", poate fi foarte bine susţinută: un empirism realist, iată concepţia pe care o socoate ca pe cea mai îndreptăţită P. P. Negulescu.

Aşteptările pe care era în stare să le trezească „Critica apriorismului şi empirismului" despre posibilităţile speculative şi sistematice ale lui P. P. Negulescu, nu s'au văzut realizate. Suferind după aceea influenţe, am putea spune exclusive, din partea lui H. Spencer şi formându-şi convingerea că nu se poate filosofa decât pornind de la ultimile rezultate ale ştiin-

1) Ibid., pag. 92

ţelor positive, P. P. Negulescu a făcut dintr'o prudenţă excesivă norma atitudinei lui filosofice. Următoarele cuvinte rostite la sărbătorirea sa, ne lămuresc în această privinţă: „De la începuturile timpurilor moderne încoace, filosofii s'au împărţit în două mari categorii. Unii au crezut că puteau continua să recurgă la închipuire, ascunzând-o mai mult sau mai puţin sub nume diferite şi dându-i ca principal instrument, — sau ca principal motor — complexul afectiv de tendinţe şi aspiraţii, ce alcătuesc aşa zisele „nevoi subiective" ale sufletului omenesc. Alţii au socotit, dimpotrivă, că nu se puteau întemeea cu destulă siguranţă, decât pe „datele obiective" ale experienţei aşa cum li le puneau la dispoziţie ştiinţele pozitive, şi că nu trebuiau să încerce deslegarea marilor probleme ale existenţei decât numai cu ajutorul lor. Din aceste două căi pe cari filosofii le urmează, încă şi astăzi, cea dintâi este, fără îndoială, mai uşoară şi mai atrăgătoare, dar din nefericire rămâne veşnic expusă la riscuri mari. Cea de a doua este sigură, e drept, dar e plină la rândul ei de greutăţi enorme, cari fac pe mulţi s'o evite, — dacă pot. Am zis: dacă pot... Căci într'adevăr alegerea uneia sau alteia din aceste două căi, nu e liberă; ea este impusă fiecăruia, din cei ce se ocupă de filosofie, de structura lui sufletească. Din acest punct de vedere, eu am fost, se vede, condamnat să urmez pe cea de-a doua, pe care se îngrămădea, cum ziceam, atâtea şi atâtea dificultăţi"[1]). P. P. Negulescu nutreşte prin urmare convingerea, că filosofia trebue să se sprijine pe ştiinţă, că numai când ea ţine seamă de datele ştiinţei, pe care are menirea să le prelucreze, poate evita mai bine căile greşite şi poate ajunge la rezultate mai verosimile şi mai temeinice. E drept că în cursurile sale litografiate de la Universitate P. P. Negulescu s'a ocupat şi cu câteva probleme fundamentale — problema cosmologică, problema epistemologică şi problema ontologică — schiţând în ele pe alocuri şi oarecari vederi personale. Trebue să aşteptăm însă publicarea lor, pentru a putea lua act de ele şi a ne da seama de valoarea lor.

Antimetafizică, scientistă, pozitivistă şi evoluţionistă, iată în puţine cuvinte cum ar putea fi caracterizată atitudinea filosofică a lui P. P. Negulescu. El priveşte cu neîncredere orice speculaţie ce nu se sprijină pe cercetările ştiinţelor pozitive şi nu admite decât ipotezele pe care le îngădue rezultatele la care au ajuns aceste ştiinţe.

---

1) „Revista de Filosofie", 1934, pag. 105; vid. şi „Geneza formelor culturii", pag. 470—471.

Ion Petrovici

Născut la Tecuci, la 2/14 Iunie 1882, Ion Petrovici face școala primară în orașul natal, iar liceul în București, la Sf. Sava, distingându-se ca un elev eminent. După ce-și ia bacalaureatul, se înscrie la Universitatea din Capitală, urmând dreptul și filosofia. In legătură cu licența în filosofie redactează o disertație cu titlul: *O problemă filosofică*, distinsă la apariție cu o prefață de Titu Maiorescu. Urmează doctoratul tot la Facultatea de Filosofie și Litere din București, în 1905 luându-și titlul de doctor în filosofie cu lucrarea: *Paralelismul psihofizic*, fiind primul doctor în filosofie dela noi din țară. In toamna aceluiaș an pleacă în Germania, urmând mai întâi la Leipzig cursurile lui Wundt și Volkelt, iar de aci trecând la Berlin și audiind cursurile lui Paulsen, Dilthey și Riehl.

In Noembrie 1906, Ion Petrovici este numit conferențiar la Facultatea de Filosofie și Litere din Iași, iar în Ianuarie 1912 este numit profesor la catedra de Logică și Istoria Filosofiei Moderne, în August 1940 fiind transferat la București.

Personalitatea lui Ion Petrovici nu s'a manifestat însă numai în domeniul filosofiei, ci și în cel politic. Ales de mai multe ori deputat, el este numit în 1921 Ministru al Lucrărilor Publice, iar în 1926 Ministru al Instrucțiunii Publice. In această din urmă calitate el a elaborat un proect de reformă a învățământului secundar, menit să pună pe cu totul alte baze instrucția din această importantă ramură de învățământ. Proect de lege care a întâmpinat însă aspre împotriviri și care n'a devenit lege și din cauza plecării precipitate a Guvernului din care făcea parte.

Ion Petrovici nu este numai un strălucit conferențiar și un eminent profesor, ci și un gânditor cu o bogată activitate științifică. Logica, teoria cunoștinței, istoria filosofiei sunt domeniile filosofice în care a lucrat cel mai intens. Lucrările lui filosofice sunt: *Cercetări filosofice*, *Teoria noțiunilor*, *Probleme de logică*, *Introducere în metafizică*, *Studii istorico-filosofice*, *Dea*

supra sbuciumului, Rotocoale de lumină, Titu Maiorescu, Valoarea Omului, Din cronica filosofiei româneşti, Pagini filosofice, Figuri filosofice contemporane, Viaţa şi opera lui Kant, Schopenhauer, Evocări de mari filosofi. In afară de aceste lucrări I. Petrovici a mai publicat o serie de articole, cele mai multe fiind conferinţe sau comunicări în centrele occidentale de cultură, unele din ele purtând un puternic caracter sistematic şi apărute în diverse reviste străine. Ele sunt: „Kant und das rumaenische Denken" („Archiv fuer Geschichte der Philosophie und Soziologie" 1927), „Prolegomena" (Internationale Zeitschrift. Die Böttcherstrasse"); „La nationalité en philosophie" („Revue mondiale", 15 Martie 1932); „Réflexions sur la Popularitè" („Les Annales de l'Universitè de Paris", Mars-Avril 1932); „L'idée de Néant" („Séances et Travaux de l'Académie de sciences morales et politiques", Mars-Avril 1933); „La philosophie française en Roumanie („Séances et Travaux de l'Académie de sciences morales et politiques", Mars-Avril 1934); „Le dynamisme contemporaine" („Revue Bleue", Juin-Jeuillet 1933) „Réflexions sur l'inconséquence" („Revue Bleue", Oct. 1934); „La connaissance humaine et le transcendent" („Philosophia" 1937); „L'Idée de Dieu devant la raison" (Comunicare făcută la al IX-lea Congres Internaţional de filosofie, 1937); „Essai sur le bon sens" („Revue Bleue", Aout 1936); „La philosophie du Compromis" („Revue Bleue", Decem. 1937); „Le centenaire d'Alfred Fouillée" („Revue de Metaphysique et de Morale", Octombrie, 1939). In aceiaşi ordine de idei putem menţiona articolul foarte apreciat asupra tineretului din România, ca răspuns la ancheta periodicului „Revue des Sciences Politiques" (ce que pense la jeunesse européenne) No. Janvier-Mars 1928, tot aşa cuvântarea academică festivă pentru Schopenhauer, publicată în „Schopenhauer Jahrbuch" (München, 1939).

Ion Petrovici s'a manifestat însă şi în literatură. El ne-a dat în tinereţe o piesă de teatru, jucată pe scena Teatrului Naţional din Bucureşti, apoi mai multe impresii de călătorie, amintiri, portrete. Inclinarea lui pentru literatură se face resimţită dealtfel şi în cercetările filosofice, prin stilul colorat, presărat adesea cu imagini, printr'o frază cristalină şi o alcătuire arhitectonică a expunerii.

Activitatea teoretică, Petrovici şi-a început-o cu studii din domeniul logicei. Aceasta nu numai datorită faptului că, în calitate de tânăr conferenţiar la Universitatea din Iaşi, avea

de propus logica, dar şi datorită faptului că, spirit eminamente raţionalist, simţea o atracţie particulară pentru problemele logice. In „Teoria Noţiunilor", lucrare de severă structură ştiinţifică, problema noţiunii este tratată în toată complexitatea ei. Din multele lui contribuţii, mai mari sau mai mici, aduse întru deslegarea acestei probleme, merită să fie relevată aceia, că I. Petrovici face parte din puţinii logicieni contemporani, cari au înţeles că, în afară de noţiunile generale, există noţiunile individuale, cu o structură logică deosebită de a celor dintâi şi le-au făcut loc în tratatele lor. El se întâlneşte în această privinţă cu logicianul francez E. Goblot, care, izbit de faptul că nu la toate noţiunile avem acel raport invers proporţional dintre sferă şi conţinut, susţinea că trebue să se facă deosebirea între *concept* şi *idei* şi că la idei numai, raportul este direct proporţional, — cu deosebirea însă că Petrovici relevând existenţa noţiunilor individuale, făcea acest lucru aproape cu zece ani înaintea lui Goblot. O seamă de interesante precizări, distincţii şi complectări aduce Petrovici în legătură cu judecăţile problematice şi cele singulare, cu polisilogismele, cu metodele logice, cu ipotezele şi limbajul, etc. Din citirea acestor lucrări de logică ale lui Petrovici, nu numai ne lărgim cercul cunoaşterii, dar totodată ne dăm seamă că chiar cea mai solidă disciplină filosofică, logica, se cere revizuită în anumite părţi esenţiale[1]).

Cunoaşterea omenească nu este capabilă, după Ion Petrovici, să ajungă la cunoştinţi absolute. Obstacole variate şi multiple stau în calea ei, obstacole de fapt şi obstacole de drept. Cele dintâi, pe care gânditorul nostru le mai numeşte şi exterioare, sunt mai puţin grave decât cele din urmă. Obstacolele de fapt se află în interiorul însuşi al spiritului şi pun cu necesitate şi inevitabil problema limitelor înţelegerii noastre. In spiritul nostru nu acţionează numai elemente raţionale, ci şi elemente iraţionale, ce se împart şi ele, la rândul lor, în două categorii: în pasiuni şi în prejudecăţi. Desigur, pasiunile sunt minunate motoare ale acţiunii, însă când intervin în mecanismul cunoaşterii, ele nu ajută, ci împiedică. „... Pasiunea — cu excepţia cazului foarte rar al pasiunei pure pentru adevăr — alterează în general perspectiva lucrurilor, îngustând câmpul

1) Contribuţia lui Ion Petrovici în logică este expusă pe larg de I. Brucăr în studiul: I. Petrovici şi Logica, din „Revista de Filosofie", 1938 pag. 13—40.

viziunii. Ea introduce totdeauna o alegere arbitrară, o triere deformantă cum se întâmplă când nu mai vedem, de ex., defectele persoanelor iubite şi nici o calitate la oamenii detestaţi"[1]). Amestecul pasiunilor, atât individuale cât şi colective, denaturează şi falsifică aspectul obiectiv al realităţii. La fel se prezintă lucrurile, când actul cunoaşterii este turburat în procedeurile sale de prejudecăţi, adică de acele „credinţi puternice admise fără control". Gândirea este abătută dela ţelurile ei, ea este scoasă din drumul ei drept şi nu-şi mai realizează menirea. „Prejudecăţile care înaintează câteodată până la superstiţia pură, sunt cu atât mai periculoase şi fascinante, cu cât vârsta lor este mai considerabilă, oferind astfel bătrâneţii unul din rarele sale triumfuri şi momente de revanşă"[2]). Deşi atât pasiunile cât şi prejudecăţile intervin deformant în cunoaşterea realităţii, intervenţia lor nu are caracter de fatalitate. Cu eforturi mai mari sau mai mici acţiunea lor deformantă poate să fie redusă în efectele ei.

Situaţia cunoaşterii se prezintă mai grav încă, dacă privim structura însăşi a organelor ce au această menire, adică activitatea inteligenţii pe de o parte, a simţurilor pe de alta. De nenumărate ori în istoria gândirii omeneşti au fost relevate neajunsurile inteligenţei şi ale simţurilor, şi fiecare din cei ce au reflectat asupra problemei cunoaşterii, a făcut experienţa acestor neajunsuri. Raţiunea corectează adesea şi împlineşte neajunsurile simţurilor, reuşind să concilieze imaginile lor divergente şi să armonizeze ideile cele mai opuse. Pilde ale unor astfel de armonizări: „Cele două ipoteze astronomice — heliocentrică şi geocentrică — recunoscute după lungi dispute drept două feluri deosebite de a exprima acelaş lucru şi acelaş adevăr; sau cazul geometriilor noneuclidiene, având axiome şi teorii foarte diferite, chiar contradictorii cu acelea ale geometriei clasice şi totuşi la urmă, traductibile în textul euclidian, pe care-l pot înlocui de minune, câteodată chiar cu unele avantagii"[3]). Acest lucru îl face pe Ion Petrovici să conchidă că „cunoaşterea umană, cu structura sa proprie, nu este poate ea însăşi decât *una din versiunile fără număr ale adevărului etern* — versiuni plasate probabil la niveluri diferite, dar totuşi echi-

1) Transcendentul şi cunoaşterea omenească. „Revista de Filosofie", 1936, pag 329
2) Ibid., pag. 330.
3) Ibid., pag. 338.

valabile, în ceeace priveşte trăsăturile lor esenţiale şi sensul lor general".[1]) Adevărul etern este pentru cunoaşterea umană un ideal îndepărtat, spre care tinde continuu şi neîncetat, fără să reuşească însă a-l atinge, — de unde „dinamismul fără odihnă al ştiinţei omeneşti, totdeauna căutând să păşească înainte", dar rămânând încă mereu departe de ţintă. După I. Petrovici „e un adevăr pe care nu-l putem trece cu vederea şi un lucru care se înţelege dela sine", că cunoştinţa a fost şi va fi totdeauna relativă şi că niciodată nu se va realiza o adecvare perfectă între cunoaştere şi realitate. Rezultatele ştiinţei contemporane nu fac decât să confirme aceasta. Omul de ştiinţă care experimentează, provoacă fără să vrea şi în mod necesar alterări ale realului, încât cunoştinţele obişnuite despre real nu exprimă însuşirile acestuia, aşa cum el le posedă independente de cunoaşterea omenească.

Deşi adânc convins de însemnătatea revoluţionară a filosofiei kantiene, pe care Petrovici o caracterizează ca pe „o adevărată categorie aprioric๠a conştiinţei filosofice contemporane" şi deşi face, ca şi Kant, o deosebire principială între a explica genetic şi a întemeia critic cunoaşterea, între problema de fapt şi cea de drept a cunoaşterii, Petrovici nu este totuş de acord cu marele filosof german, în multe puncte esenţiale. Astfel gânditorul român se ridică împotriva identificării noţiunilor de apriori şi idealitate, pe care o face Kant. Deasemeni Petrovici se ridică împotriva deosebirii kantiene tranşante dintre noumen şi fenomen, misterul aflându-se după Petrovici nu dincolo de lucruri ci în interiorul lor, absolutul în relativ, realul în aparent. Kant greşea la fel, izolând cunoaşterea de existenţa în sine şi negând orice paralelism între ele. Petrovici este însă de acord cu marele gânditor german în ceeace priveşte caracterul *uman* al cunoaşterii. „Căci încă odată, spune el, nu găsesc nimic neverosimil în supoziţia că chiar principiile gândirii noastre, cel puţin în ceeace priveşte forma, să fi luat cuta limitelor noastre, o modalitate specială care este a noastră, bineînţeles fără a ne încercui într'un vis, fără a tăia punţile către lumea adevărată şi fără a pierde elanul care ne împinge către absolut"[1]). Această mutare a principiilor gândirii la limitele noastre, această schimbare a lor, acest dinamism, cum îl mai numeşte I. Petrovici, ne lasă câteodată „să întrevedem, chiar în dauna lor, un sistem

1) Ibid.,
2) Ibid., pag. 340,

de gândire mai perfect, capabil de a furniza o viziune mai desăvârşită a existenţei". Petrovici se apropie de Kant şi atunci când admite posibilitatea existenţei unui spirit deasupra existenţei umane, care să posede o putere de coordonare a datelor cunoaşterii incomparabil superioară celei umane şi să realizeze o sesizare incomparabil mai adecvată a realului. Spiritul uman crează necontenit versiuni despre lume, dar cum creiază una, visează imediat o alta. „Omul, spune Petrovici, este mica scoică ce poate fi ţinută pe podul palmei, dar care închide în micul său spaţiu, sgomotul revelator al oceanului infinit"[1]). Il închide, trebue să adăugăm, în parte, fără a-l putea sesiza şi exprima vreodată în întregime.

Atât împotriva lui Kant cât şi a unor puternice tendinţi filosofice contemporane, Petrovici consideră spaţiul mai fundamental şi cu o mai adâncă semnificare ontologică decât timpul. Noţiunea de timp implică o seamă de dificultăţi pe care nu le întâlnim la noţiunea de spaţiu. Mai întâi ideia infinităţii timpului este mai incomprehensibilă şi mai absurdă decât aceea a spaţiului. „Căci, spune Petrovici, dacă suntem precedaţi de un timp infinit, atunci trebuia să se întâmple până acum tot ce e posibil a se întâmpla; zilele vieţii noastre nu pot adăuga nimic la ceeace a fost, fiindcă infinitul nu mai poate creşte, după cum nici nu poate scădea, — adunarea şi scăderea presupunând totdeauna cantităţi limitate; faţă de un timp infinit nu există epoci mai scurte sau mai lungi, o durată mai mare sau mai mică, desfiinţându-se astfel orice diferenţiere în mărimi variabile şi deosebite; tot aşa nu se poate atribui nici un scop existenţei, scopurile presupunând o ţintă *finală*, care e fără sens în infinitatea timpului. Deaceea când voim să găsim un înţeles evoluţiunii, trebue neapărat să plecăm dela un punct al trecutului şi să ne îndrumăm către un punct al viitorului, deci să ţărmurim timpul între două limite, ceeace este potrivnic nemărginirei lui structurale"[2]). Apoi un alt mare neajuns al noţiunei de timp stă în faptul că, existenţa noastră desfăşurându-se în timp şi timpul fiind într'o curgere permanentă, viaţa noastră capătă o înfăţişare bizară, curioasă. „E o adevărată tragedie pentru viaţa noastră, această structură etern curgătoare, după cum este o ciudăţenie, această existenţă, petrecută pe muchia unei clipe, care soseşte grăbită din nefiinţa viitorului, pentru a se

1) Ibid.,
2) Ibid., pag. 320.

revărsa îndată în neantul trecutului. Te întrebi *când* trăim şi ce fel de trăire este aceasta, între două abisuri căscate, călărind pe un prezent care e şi nu e, care vine o clipită pentru a pleca numai decât"[1]). Desigur şi spaţiul prezintă o mulţime de neajunsuri, totuşi ele nu sunt atât de stranii şi de absurde ca ale timpului. Inainte de toate prezintă marile avantagiu de a anihila în parte opera nimicitoare a timpului. Nici spaţiul nu este în stare, din pricina distanţei prea mari pe care o pune între subiectul cunoscător şi obiectul de cunoscut, să exprime exact eternităţile transcendente. Şi cu toate acestea „dacă.... este vorba să avem o imagine mai apropiată de acel eden al eternităţilor incoruptibile şi al tăriilor albastre, apoi aceasta o vom găsi mai puţin în goana fără odihnă şi fără sfârşit a timpului, cât în imensitatea stabilă a unui spaţiu, în care aşa de măreţ se încadrează multicolora pânză a splendorilor naturii"[2]).

Făcând din spaţiu o expresie mai adecvată a realităţii ultime, Petrovici nu înţelege să scoboare prin aceasta realitatea psihică sub cea materială, căci după Petrovici lumea psihică nu este mai adâncă prin aceia că se prezintă sub forma timpului, ci datorită faptului că „ni se relevă printr'o intuiţie *nemijlocită*". Departe de a conferi realităţii psihice o existenţă mai profundă, timpul dimpotrivă „o îngustează şi o destramă, împiedicând echivalarea ei cu însuşi absolutul"[3]). Psihicul nu constitue conţinutul intim al realităţii, iar dovada pentru aceasta ne-o oferă faptul că legile lumii fizice nu pot fi deduse din legile vieţii sufleteşti. Nu pot fi deduse, din cauză că existenţa spaţială cuprinde un plus faţă de cea temporală şi anume un plus, nu de complicaţie, ci de natură. Petrovici recunoaşte că nici din legile materiei nu se pot deduce legile vieţii sufleteşti, dar totodată susţine că numai recurgându-se la *spaţialitate* se poate dobândi o cunoaştere mai complectă a vieţii sufleteşti. Să ne gândim de cât folos este de pildă fiziologia pentru psihologie. „Apariţia senzaţiilor ar rămâne o enigmă fără invocarea excitaţiilor fizice, după cum memoria deasemeni ni se lămureşte mai bine prin studiul proprietăţilor cerebrale. Şi este aşa de adevărat că forma spaţiului e mult mai proprie pentru a ne face să înţelegem conservarea şi stabilitatea, decât timpul pururea mobil, încât vedem pe însuşi Bergson — deşi continuă a susţine îndărătnic că memoria e un act *pur spiritual* — că atunci când vrea

1) Ceva despre timp şi spaţiu, „Revista de Filosofie", 1934, pag. 229.
2) Ibid., pag. 231.
3) Ibid., pag. 243.

să ne explice păstrarea amintirilor şi revenirea lor treptată în conştiinţă, imaginează un con cu baza în sus şi cu vârful în jos (pe unde se scurg una câte una suvenirile, inserându-se în actualitate), aşa dar se serveşte de o imagine geometrică, eminamente spaţială"[1]).

Dintre gânditorii români, I. Petrovici este acela care, după C. Rădulescu-Motru, şi-a pus în cultura românească deschis problema legitimităţii metafizicei. I. Petrovici are în această privinţă meritul că într'o vreme în care metafizica era vorbită de rău şi condamnată fără rezerve, a căutat să demonstreze necesitatea acestei discipline filosofice, aducând în sprijinul ei o serie de argumente din cele mai convingătoare. Nu era fireşte lucru uşor să pledezi o cauză pe care majoritatea covârşitoare a filosofilor contemporani o considerau ca pierdută. Căci, ce-i dreptul, începând de pe la mijlocul secolului trecut, filosofi de mâna întâia căutau să dovedească zădărnicia speculaţiilor metafizice şi nevoia stringentă de a concentra toate eforturile asupra mijloacelor de cunoaştere. Faptul acesta îşi avea negreşit explicaţia: idealismul german, cuprins de orgie speculativă, construise o serie de sisteme îndrăzneţe, ce se ciocneau cap în cap, lăsând asupra celor ce luau cunoştinţă de ele o impresie deadreptul deprimantă. O lipsă de prundenţă şi spirit critic stătuse la baza tuturor acestor construcţii. Urmarea logică ar fi trebuit să fie însă, nu părăsirea în întregime a speculaţiilor metafizice, ci străduinţa de a păstra aceste speculaţii în strânsă legătură cu cercetările exacte. Ceeace nu a fost cazul. Şi astfel am avut o abandonare de aproape un secol a metafizicei. Este drept că în acest timp gândirea filosofică n'a stat pasivă. In toate disciplinele ei s'a lucrat enorm. E deajuns să amintim de progresele pe care le-a făcut bunăoară logica în acest timp şi de lămuririle la care a ajuns teoria cunoştinţei.

I. Petrovici a văzut în condamnarea metafizicei o mare greşeală. Deaceea el a căutat să arate principial dreptul la viaţă al metafizicei, izvorâtă din nevoia de nestins a spiritului de a deslega misterele adânci ale existenţei, de a sesiza principiile prime ale lumii şi de a cunoaşte elementele constituente ale cosmosului. Două izvoare inepuizabile are după dânsul tendinţa metafizică a spiritului: unul de natură teoretică şi altul de natură practică. Noi tindem necontenit şi aproape fără răgaz spre o privire de ansamblu a fenomenelor, noi ne străduim să

1) Ibid., pag. 234.

desprindem din multiplicitatea infinită şi aparent incoerentă a fenomenelor, unitatea lor ontologică, ordinea lor desăvârşită. E o tendinţă ce stă în strânsă legătură cu funcţiile noastre de cunoaştere, o tendinţă care nu cuprinde în sine nimic de natură practică, ci se declară satisfăcută de îndată ce a ajuns să prindă tâlcul adânc al armoniei universale. In afară de această năzuinţă spre unitate şi ordine, mai este apoi activitatea practică pe care se sprijină tendinţa metafizică. „Omul îşi dă în mod natural seama că toată conduita lui se poate preschimba după cum universul este în sine bun sau rău, după cum are sau nu un scop, după cum e un mecanism orb sau are un stăpân cârmuitor. Această atârnare a conduitei sale de natura şi valoarea lumii înconjurătoare, îl împinge pe fiecare să speculeze cu mijloace oricât de puţine asupra rostului acestei lumi, să aibă o metafizică aşadar. Omul simplu nu se deosebeşte în această privinţă de acel instruit, şi o dovadă a amestecului metafizicii în conduita practică a marei mulţimi, e, de exemplu, frecventa chemare a lui Dumnezeu, ca martor, la cele ce se declară ori la ceeace se făptueşte" [1]). Deaceea el caută să-şi dea seama de rostul şi mersul lumii, spre a şti căror principii anume să-şi supună acţiunile sale, pentru a le face conforme cu mersul general al universului. In această privinţă nu este deosebire între omul cult şi cel incult, căci şi unul şi altul simt deopotrivă nevoia unei concepţii generale, cu deosebirea numai că în vreme ce omul cult poate avea o concepţie mai mult sau mai puţin proprie, omul simplu găseşte în religie privirea de ansamblu, care oferă totdeodată şi principiile cu ajutorul cărora să-şi normeze activitatea practică.

Aceste două tendinţe sunt aşa de puternice, încât ele nu pot dispărea decât odată cu dispariţia sufletului omenesc însuş; ele sunt năzuinţi permanente şi eterne, şi singurele în stare să dea sufletului o semnificare spirituală. Adversarii metafizicei nu au fost şi nu vor fi nicicând în stare să anihileze aceste năzuinţi. Istoria filosofiei dovedeşte că tocmai atunci când adversarii erau mai siguri de succesul lor deplin, renaşterea metafizică a reizbucnit cu mai multă ardoare.

Impotriva argumentului positiviştilor, că speculaţiile metafizice au căşunat deseori în istoria ştiinţelor, neajunsuri acestora, că idei metafizice preconcepute au împiedecat ştiinţele să examineze nepărtinitor şi să observe corect fenomenele, Petrovici

1) Introducere în metafizică, ed. II, pag. 14.

obiectează că de aci nu se poate trage decât o singură concluzie necesară, anume: „Eliminarea metafizicii din conţinutul ştiinţelor, iar nu şi din acel al preocupărilor noastre"[1]). Şi, adaogă Petrovici, poate nici măcar atât. In orice ştiinţă întâlnim o parte mai generală şi mai ipotetică, care se aseamănă cu ideile metafizice, aşa încât în orice ştiinţă întâlnim şi elemente metafizice. Iar dacă speculaţia metafizică a dăunat uneori ştiinţelor positive, aceasta se datoreşte nu faptului că era metafizică, ci fiindcă era greşită. „Ideia eronată — dânsa — este vrăjmaşa ideii exacte, dar nu orice eroare are caracter metafizic, după cum nici orice metafizică nu urmează să fie eronată"[2]). Cât de necesare sunt ideile metafizice ne-o dovedeşte cazul atâtor oameni de ştiinţă cari fac metafizică fără să vrea, şi o foc slab şi foarte unilateral, strămutând în domeniul metafizic nişte generalizări superficiale ale specialităţii lor. „Iar acest diletantism metafizic poate fi, pe lângă toate celelalte motive arătate, o nouă raţiune pentru a se cere recunoaşterea formală şi cultivarea cu toate garanţiile de cunoştinţă reală şi variată, a acelei discipline pe care o reclamă sufletul nostru setos de cunoaştere complectă, — a acelei discipline căreea în lipsă de alt nume, să-i zicem tot metafizică"[3]). S'a mai argumentat însă împotriva metafizicii că întrucât cunoştinţa noastră este relativă şi metafizica are ca obiect absolutul, nu poate fi vorba de o cunoaştere a absolutului, rămânând numai domeniul relativului ca obiect al ştiinţelor positive. La aceasta Petrovici răspunde că în chipul acesta se săvârşeşte o mare eroare. „Este o profundă neexactitate, spune el, să se conceapă existenţa cu lumea fenomenelor relative de o *parte* şi cu absolutul de *altă parte,* aşa ca să se creadă că cineva s'ar putea ocupa perfect de relativ, neglijând cu totul realitatea absolută, după cum cineva poate să lucreze într'un lan de grâu, fără să treacă alături într'o dumbravă, rămânând la linia de demarcaţie, unde sfârşeşte una şi începe cealaltă. Dar nu în modul acesta — ca două ţinuturi învecinate — trebue conceput raportul dintre relativ şi absolut, ci cu totul altfel. *Absolutul este implicat în relativ.* Ei se găsesc pretutindeni împreună"[4]). Un lucru cu mari consecinţi şi în ce priveşte felul cum concepem atât metafizica cât şi ştiinţa. „Ştiinţa şi metafizica făuresc icoane despre aceeaş sau aceleaşi

1) Ibid., pag. 18.
2) Ibid., pag. 18.
3) Ibid., pag. 20.
4) Ibid., pag. 25—26.

realităţi. Dar ştiinţa le făureşte cu mai mult relativ şi cu mai puţin absolut (punând accentul pe înfăţişarea lor sensibilă), pe când metafizica le alcătueşte, în orice caz tinde să le alcătuească, având un maxim de absolut şi un minim de relativ (punând accentul pe substratul lor suprasensibil). Nu avem deci o deosebire de domenii, ci de punct de vedere; şi am putea zice nu de natură, ci de grad" [1]). S'a mai obiectat apoi că dacă privim istoria sistemelor filosofice, ceeace ne isbeşte este desbinarea şi lupta dintre ele, făcându-ne astfel să conchidem asupra inutilităţii şi neputinţei lor. La aceasta Petrovici răspunde că numai în aparenţă lucrurile se prezintă astfel, dar că în fond situaţia e alta: „Sistemele nu atât se combat, cât se completează" [2]). S'a mai obiectat în sfârşit, că în metafizică nu există un progres, fiindcă toate teoriile metafizice au fost formulate în antichitate. „In această afirmaţie, spune Petrovici, se găseşte o jumătate de adevăr şi o semiinexactitate. Este adevărat că filosofia modernă nu are o înfăţişare cu totul nouă faţă de cea antică. Dar asta ar trebui tocmai să ne fortifice optimismul arătându-ne trăinicia cugetării, şi probându-ne că şi în metafizică ceeace s'a construit eri nu se dărâmă mâine" [3]). Este apoi inexact că teoriile şi sistemele moderne n'ar fi adăogat nimic la cele antice şi că ele n'ar fi decât o simplă repetire a acestora. Pentru cine cunoaşte lucrurile, situaţia se prezintă cu totul altminteri.

Iar dacă rezultatele speculaţiei metafizice sunt incerte, totuşi ele sunt mai bune decât dacă n'am avea nimic sau am renunţa definitiv la ele. „Chiar dacă o teorie metafizică nu poate răspunde de-a-dreptul întrebării, ce e universul?, ea poate răspunde la altă întrebare: ce poate crede omul despre univers sau cum îl poate concepe omul? Cum apare universul acesta în origina, în desfăşurarea şi perspectivele sale faţă de mintea omenească ce se sileşte a-l oglindi? Şi oricât s'ar deosebi această din urmă întrebare de aceea, mai pretenţioasă, aruncată întâi — ce este universul în sine? — ea nu devine prin aceasta nevrednică de interesul nostru, pentru bunul motiv că în răspunsurile ce le vom da aicea, o să se străvadă cu necesitate, *ceva* din răspunsul pe care o minte mai puternică de cât a noastră, l-ar da la prima întrebare. E mare deosebire între o ţară oarecare şi harta ei redusă, pentru uzul nostru, la dimensiunile unei coli de hârtie. Dar totuş cine ar putea să afirme

1) Ibid., pag. 26.
2) Ibid., pag. 34.
3) Ibid., pag. 35.

că o astfel de hartă nu ne spune şi nu ne învaţă nimic despre ce este şi de cum se înfăţişează ţara însăşi în imensele ei proporţii adevărate?"[1]).

Dar Petrovici nu s'a mulţumit numai să arate necesitatea metafizicii, ci în acelaş timp el a căutat să indice şi raporturile pe care metafizica, privită ca disciplină teoretică, le are cu ştiinţele exacte. Intre ştiinţele exacte şi metafizică nu poate fi, aşa cum s'a crezut o bună bucată de vreme, conflict; bine-înţeles dacă fiecare îşi înţelege menirea şi nu-şi depăşeşte limitele cuvenite. Petrovici lămureşte nu numai că nu poate fi conflict, dar că din contră între ele trebue să fie o strânsă colaborare, fiindcă numai aşa cunoştinţa în genere poate face în adevăr progrese.

Nu numai faţă de ştiinţele exacte caută Petrovici să delimiteze domeniul metafizicei, ci, fapt mai dificil, şi faţă de religie. — El relevă legăturile dintre metafizică şi religie, ajungând la concluzia că *religia este practica metafizicei* şi că prin urmare între una şi alta nu poate fi conflict. Religia prezintă însă mari avantagii faţă de metafizică. Mai întâi prin aceea că în vreme ce metafizica face afirmaţii *problematice*, religia face afirmaţii *categorice*, şi se ştie ce atracţii exercită asupra masselor afirmaţiile făcute cu hotărâre şi fără ezitări. Apoi prin aceea „că orice religie prezintă o clădire gata, isprăvită, în timp ce metafizica e o clădire în veşnică construcţie". Deasemeni prin aceea că are un ritual, care este totdeauna o forţă. In sfârşit prin aceea că „oricare din ele reprezintă îndeobşte o tradiţie a unui popor, şi nicăeri ca în umbra bisericilor şi lespedea mânăstirilor nu simţi legătura cu strămoşii, acea tainică unire cu ceeace a fost"[2]). Metafizica şi religia sunt prin natura lor menite să se înţeleagă, nu să se răsboiască.

Metafizica însă, dacă vrea să fiinţeze ca disciplină teoretică, trebue să posede, ca toate disciplinele de acest fel, şi o metodă a sa proprie. Problema metodei este de o importanţă capitală în metafizică. Şi cum am văzut că „condiţia de existenţă a metafizicii este şi rămâne depăşirea experienţei şi a lumii observabile", obiectul ei nu poate rămâne fără consecinţi asupra metodei ei proprii. „Nefiind o ştiinţă care să se învârtă în arena şi câmpul experienţii, metoda ei de lucru nu poate fi metoda experimentală", ceeace nu trebuie interpretat în sensul că metafizica s'ar putea „construi fără o largă bază de fapte

1) Ibid., pag. 36—37.
2) Ibid., pag. 105.

concrete". Dar metoda metafizicii nu poate fi nici metoda apriorică-raţionalistă, fiindcă această metodă e indicată atunci când e vorba de realităţi posibile, ci nu şi atunci când e vorba de realitatea efectivă. „Construcţiile apriorice cu caracter metafizic nu pot avea, spune Petrovici, decât valoarea unor opere de imaginaţie, a unor alcătuiri subiective, care pot fi ingenioase şi interesante, dar care nu implică valoare de adevăr" [1]). Ceeace se poate spune apriori, fiind de natură pur formală, înseamnă că o metafizică ce ar proceda astfel nu şi-ar îndeplini menirea, „care este şi rămâne o cercetare a realităţii în esenţa ei substanţială". Dar nici metoda intuitivă, aşa cum o preconizează Bergson, nu este mai indicată, fiindcă o filosofie lipsită de concepte nu mai este filosofie. Metoda metafizicii nu poate fi *toto genere* diferită de aceea a ştiinţelor pozitive. „Metafizica nefiind alta decât o armonizare şi o continuare mai departe a ipotezelor de ştiinţă positivă, catul de deasupra al unui edificiu care porneşte de la temelia faptelor, trece prin etajele diferitelor ştiinţe şi năzueşte să cucerească tot mai mult din înălţimile văzduhului, ea nu se poate servi decât de aceleaşi mijloace de construcţie, bineînţeles cu modificările pe care le impune depărtarea crescândă de faptele concrete şi suirea într'un aer din ce în ce mai rarefiat" [2]). Metoda empirică pură, simpla constatare şi descriere a faptelor, fără intervenţia activă a raţiunii, nu este suficientă nici măcar în ştiinţele care se ocupă cu faptele. Cu atât mai mult în metafizică. „Cu cât regiunea exploraţiunii noastre e mai departe de tărâmul concret al experienţii şi sustras verificării directe a faptelor, cu atât raţiunea intervine mai eficace, nu creând noţiuni din propriul său exerciţiu sau simpla ei răsucire, cum au crezut-o unii, ci urmărind raza faptelor, desfăşurând până departe ghemul bine înodat al datelor brute. In metafizică, mai cu seamă, unde trebue să ne săltăm cu mult deasupra realităţii observate, participarea raţiunii e cât mai largă, cât mai întinsă. Slujindu-se de directive inerente structurii sale, ea complectează, întregeşte, fragmentul de lume pe care îl percepem, servindu-se de propriile lui indicaţii şi de sugestiunea propriilor lui elemente. Atunci când aceste indicaţii sunt echivoce, le analizează, le cântăreşte şi le clarifică; atunci când sunt insuficiente într'o parte, le întregeşte din logica altor părţi; însfârşit întrucât anumite aspecte ale lumii sunt dependente de

1) Ibid., pap. 54.
2) Ibid., pag. 72.

anume exigenţi ale unei forme inevitabile pe care trebue s'o aibă, iar conturul formei îl găsim, apriori, în cuprinsul intelectului nostru, atunci se poate complecta pe alocuri edificiul metafizic, pe cale curat mintală, chiar acolo unde lipsesc cu totul indicaţiile clare, din partea experienţii. Metoda fundamentală a metafizicii nu poate fi alta decât cea *empirio-raţionalistă*"[1]). Adică raţiunea pornind de la fapte şi sprijinindu-se pe fapte. După I. Petrovici, istoria sistemelor filosofice ne învaţă că metoda care dobândeşte o poziţie centrală în construcţiile metafizice este metoda *analogiei*. Aceasta însă, ca să fie în adevăr eficace, trebue să fie prevăzută cu toate garanţiile necesare. Aici este rolul cel mare al raţiunii care analizează, compară, examinează critic şi conchide.

Petrovici este de părere că în construcţiile metafizice, alături de călăuza logică, poate fi folosită şi călăuza estetică, fără ca prin aceasta să fie primejdia de a confunda adevărul cu frumosul. „Ideia de „regularitate" este comună amândurora, principiul „unităţii în varietate" le este deasemenea comun, năzuinţa „simplităţii" iarăş a condus la rezultate fericite atât în elaborările ştiinţifice cât şi în plăsmuirile artistice. Prin utilizarea comună a „analogiei" ţinuturile adevărului şi frumosului se ating"[2]).

Intr'un cuvânt, după Petrovici, „metafizica nu poate fi înlocuită de nicio ştiinţă positivă, nici de ansamblul lor"[3]).

Petrovici nu s'a oprit însă numai la justificarea principială a metafizicei, ci a mers mai departe, punând o serie de probleme metafizice şi încercând să le rezolve. Una din aceste probleme metafizice fundamentale pe care şi le-a pus şi în legătură cu care a adus deasemeni contribuţii interesante, este vechea şi în timpurile noastre mult dezbătuta problemă a neantului. Impotriva unui grup de gânditori, după cari neantul nu este gândibil şi că gândirea neantului echivalează cu suprimarea gândirii, Petrovici admite că despre neant ne putem face o idee şi că această idee este valabilă. Existenţa ca atare este un fapt de care ne putem îndoi, fiindcă nu există în mod necesar. Iar ceeace face ca existenţa să ne apară nu înţeleasă de sine ci învăluită în mister, este prezenţa ideei de neant, concepută fie-şi numai ca o simplă posibilitate. „Şi fără impresia misterului, n'ar mai fi nevoie de explicaţii supranaturale, nevoie rămasă vie în ce priveşte

1) Ibid., pag. 73—74.
2) Ibid., pag. 79.
3) Ibid., pag. 83.

originea lumii şi servind de motor tuturor religiilor"[1]). Ideia de neant aduce servicii imense: ea linişteşte sufletul, îi dă posibilitatea să se odihnească. Deaceea „o teorie ştiinţifică este cu atât mai satisfăcătoare, cu cât elementele ei ultime sunt mai apropiate de neant". Dar dacă ideia de neant e conceptibilă, trecerea dela neant la ceva, depăşeşte după Petrovici orice conceptibilitate. Această trecere dela neant la ceva, este imposibilă, din cauză că termenii corelativi, neant şi ceva, se exclud reciproc. La fel nu se poate concepe trecerea de la posibil la real, afară de cazul când prin posibil se înţelege un real camuflat. Realul creat de posibil, înţeles în mod strict, ne dă, spune Petrovici, aceeaş idee de ciudăţenie ca şi realul creat de neant.

Dificultăţile sunt după Petrovici insurmontabile, când e vorba de un neant care precede existenţa sau care-i urmează acesteia. Neantul absolut nu poate fi conceput, sub nici un motiv, nici înainte, nici după existenţă. Iar a identifica neantul cu incognoscibilul, cum face Rickert, este o eroare. E drept că între ideia de neant şi aceia de incognoscibil. există oarecare apropieri, ca de pildă că ambele sunt lipsite de calităţile lumii cognoscibile, sau că ambele sunt noţiuni terminale şi odihnitoare. Dar atât. Căci altfel nu există între cele două noţiuni nici o asemănare. In realitate s'a imaginat incognoscibilul şi s'a recurs la el, tocmai pentru a evita enorma dificultate de a deduce lumea din nimic. Din incapacitatea minţii de a deriva ceva din nimic, s'a făurit ideia de incognsocibil, care prezintă marele avantagiu că este o existenţă care, deşi incognoscibilă în ce priveşte celelalte calităţi, este totuşi concepută ca plină şi necesară. Dar nici la incognoscibil nu se poate rămâne. După Petrovici gândirea filosofică a descoperit o idee mai luminoasă şi de un mai înalt prestigiu: e ideea de Dumnezeu. Ideea de neant şi cea de incognoscibil sunt etape spre ideea de Dumnezeu. „...*Ideia de Dumnezeu este*, spune Petrovici, *echivalentul existenţial şi fecund al ideii de neant, radical vidă şi stearpă*"[2]). Ideea de Dumnezeu oferă spiritului omenesc incomparabil mai mult decât îi oferă ideia de neant; şi deaceea spiritul omenesc tinde mereu spre această idee. Negarea însă şi neantul, îşi au fundamentul în chiar naşterea lumii noastre. Iar când conştiinţa noastră se

1) Vd. L'idée du néant, în Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques. Mars-Avril 1933 pag. 294.
2) Ibid., pap. 299.

foloseşte de negaţie şi îşi pune ideia de neant, nu face altceva decât să oglindească existenţa cognoscibilă. Negativul este una din tarele existenţei cognoscibile şi care împiedică spiritul de a ajunge la repaos, — atât la repaosul pe care speră să i-l ofere neantul absolut cât şi existenţa absolută. „In orice caz pentru noi, oamenii, negarea, care poate să se extindă până la abolirea totală, este o funcţie esenţială. Neantul deci este pentru noi o idee conceptibilă, care posedă chiar anumite atracţii. Dacă ea este aceea care ne îndepărtează de Dumnezeu, tot ea ne readuce la el şi tocmai prin ea noi încercăm să ne întoarcem în paradisul pierdut" [1]).

In ce priveşte existenţa lui Dumnezeu, Petrovici nu este de acord cu tendinţele contemporane din filosofia religiei, care încearcă să-i întemeeze existenţa exclusiv pe sentiment şi emoţiune. „Căile sentimentului sunt ca nişte căi ferate aparţinând unor companii particulare şi care pot desigur aduce servicii reale, dar care, mai ales în momente critice, nu se pot sustrage controlului central şi supravegherei statului. Statul, în cazul nostru, este raţiunea, care ne aduce garanţia legilor şi fermitatea sprijinului lui" [2]). A reduce excesiv sau a trece cu vederea rolul raţiunei în geneza ideii de Dumnezeu, înseamnă după Petrovici a uita că religia s'a născut în bună parte datorită raţiunii, înseamnă a uita deasemeni că explicaţiile religioase, oricât de naive şi elementare, satisfăceau la origine raţiunea. Raţiunea a prezidat atât la naşterea ideei de Dumnezeu cât şi la conservarea ei în decursul secolelor. „Fără osatura intelectuală nu s'ar fi putut nici ajunge la noţiunea de Dumnezeu, care în toate religiile include conţinutul determinat „al unei existenţe exterioare şi superioare naturei, al unui „dincolo", nici chiar s'o păstreze" [3]). Ideea de Dumnezeu poate fi dovedită cu ajutorul raţiunei. Şi anume cu ajutorul raţiunei, pe cale *aposteriori*. Petrovici este ferm convins că vechiul argument cosmologic nu şi-a pierdut rolul şi că, modificat în parte, este de o eficacitate concludentă pentru existenţa lui Dumnezeu. Se mai poate dovedi existenţa lui Dumnezeu plecând dela aspectul *ierarhic* al naturei. Natura se prezintă sub grade evolutive, care culminează cu omul. Spiritul omenesc nu se opreşte însă la sesizarea treptelor existente, ci imaginează grade care-l depăşesc şi se ridică până la ideia

1) Ibid. pag. 300.
2) L'idée de Dieu devant la raison. Comunicare la Congresul Descartes, August 1938.
3) L'idée de Dieu devant la raison.

unei existenţe perfecte. Dobândirea acestei idei nu trebue considerată însă numai ca fructul unui proces abstract şi dialectic, care ar încheia ideal seria proceselor reale, ci şi ca „sesizarea unui elan interior care ne traversează, venind de sub noi şi tinzând să treacă dincolo de noi" — un elan care traversează întreaga natură şi pe care şi animalele l-ar sesiza, dacă ar aveà o conştiinţă mai puternică. „Graţie unei conştiinţe cu mult mai luminate, omul, turmentat de aspiraţia de a se depăşi pe sine însuşi, percepe elanul vital nu numai pe porţiunea de nivel a treptei sale, ci îl simte venind de jos şi tinzând să treacă mai departe şi mai sus. De aci oscilarea fiinţei umane între demon şi înger; de aci senzaţia unei ierarhii pe care omul o complectează cu spiritul său dincolo de treapta pe care se află. Dumnezeu ar fi expresia concentrată şi abreviată a treptelor viitoare, oarecum şi aceea a forţelor latente care fac posibilă această ascensiune" [1]). Totuşi nu trebue să-l concepem pe Dumnezeu ca pe o perfecţiune ce este în curs de realizare, ci dimpotrivă ca pe o perfecţiune realizată dintru început şi pentru totdeauna. Absolutul este deasupra instabilităţii, deasupra devenirii empirice. „Absolutul fiind deasupra instabilităţii temporale, diferitele faze ale perfectibilităţei dinamice devin pe planul eternităţii, poziţii care nuanţează pantele perfecţiunei în complectitudinea şi strălucirea ei eternă. Precum succesiunea timpului presupune absolutul eternităţii, dinamismul perfectibilităţei presupune perfecţia realizată" [2]). Perfecţiunea nu poate sta pe acelaş plan cu perfectibilitatea, căci perfecţiunea „implică o coeternitate cu lanţul infinit al fenomenelor". Dumnezeu apare astfel ca suportul permanent al lumii, fără care aceasta s'ar prăbuşi.

Cu ajutorul unor probabilităţi inductive putem deci ajunge la dovedirea existenţei lui Dumnezeu. Faptul că se recurge la astfel de mijloace, cu o eficacitate logică redusă, nu poate constitui o obiecţie împotriva căii alese, căci „probabilităţile inductive se transformă ele însele în general în certitudini" [3]).

In ultimele sale studii tendinţele metafizice constructive se accentuează puternic la I. Petrovici. In studiul „Dincolo de zare, problema supravețuirii în cadrul criticii filosofice" [4]), Petrovici

1) Ibid.
2) Ibid.
3) Punctul de vedere susţinut de Petrovici, cu toată prudenţa lui critică, a fost deplin aprobat de neotomistul Jolivet, în darea de seamă a desbaterilor Congresului Descartes (Revue Thomiste. Janvier 1938, p. 178). De altfel toate dările de seamă apărute în revistele străine (franceze, germane, italiene) au fost unanime să sublinieze importanţa comunicării filosofului român.
4) In revista „Gândirea" Nr. 7, Sept. 1939.

caută să arate „imensa heterogeneitate dintre spirit şi corp, care exclude de plano, o identificare împinsă prea departe şi o dependenţă prea profundă a unuia de celălalt", precum şi că „existenţa spirituală depăşeşte cu mult realitatea fizică, nu numai când privim lucrurile în ansamblu, dar şi când coborâm în amănunt" [1]). Spiritul e profund deosebit de corp, între altele, prin două atribute elocvente: conştiinţa spirituală cuprinde în sine întreaga lume materială infinită, în timp ce corpul nostru este o părticică infimă din această lume materială; spiritul e transparent, în vreme ce corpul e opac, căci, în adevăr, dacă pun o carte într'un sertar ea dispare, pe când dacă o fac conţinut al conştiinţei mele, ea intră în raporturi cu altele. Pentru a dovedi că existenţa spirituală depăşeşte realitatea fizică, Petrovici aduce o serie de patru argumente. Un prim argument — folosind o interpretare a lui Bergson — îl constitue memoria. Se ştie că suvenirurile noastre apar în conştiinţă în măsura nevoei de conservare şi în urma unei selecţii, dar că în anumite împrejurări — de pildă când omul e pe punctul de a se îneca — amintirile năvălesc impetuos, fără a mai ţine seamă de selecţia impusă de principiul conservării. Ceeace dovedeşte că „corpul apare nu ca un substrat, ci ca o limită şi ca o barieră" [2]). Un al doilea argument îl constitue raţiunea. Inzestrată cu forme apriorice, menite să organizeze lumea sensibilă, ea întâmpină în această operă de organizare rezistenţe. „Mintea noastră năzueşte unitatea şi identitatea. Lumea materială ne oferă complexitate, diversitate ireductibilă şi o infinitate care nu se poate strânge într'un tot". Dacă lumea sensibilă ar fi arena firească a spiritului, atunci formele lui n'ar trebui să pară „cadre heterogene, ce se aplică stângaciu şi imperfect", încât suntem înclinaţi să credem că spiritul „are tot dreptul să aştepte altă lume, în care să se poată realiza deplin şi fericit..., unde ar urma să se desvolte fără stânjenire şi potrivit naturii sale adevărate...". Un al treilea argument îl constitue sentimentul. Dacă nu în toate manifestările lui, cel puţin în pasiunea vijelioasă, avem prilejul să vedem cum corpul este simţit ca un impediment şi cum incomplecta realizare a spiritului, din cauza lumii pământeşti, dă naştere în noi presentimentului că, eliberat din pereţii corpului, spiritul îşi va găsi deplina lui realizare. In sfârşit un al patrulea argument îl constitue fenomenele de telepatie. Aceste fenomene

1) Loc cit., pag. 359.
2) Loc. cit. pag. 360.

dovedesc că există comunicări interspirituale, care se dispensează de căile obişnuite fizice. „Există deci în spiritualitatea noastră puteri şi virtualităţi nerealizate — dar care isbucnesc la suprafaţă vremelnic şi excepţional — şi pentru care corpul nostru, departe de a fi o bază, e o barieră şi un impediment. Spiritului îngustat în manifestarea lui şi înăbuşit în numeroase virtualităţi importante, nu poate să nu i se destine şi o altă existenţă în care să-şi găsească un instrument mai adecvat pentru a se realiza în întregime, scoţând din umbra lor o seamă de virtualităţi care nu pot fi captate cu prilejul vieţii pământeşti"[1]).

Petrovici invocă, în acest scop, şi raţiunea unui echilibru compensatoriu, menit să ofere posibilităţi de actualizare virtualităţilor, care, în lumea terestră, sunt sau străine vieţii sau superflue. Faptul că asemenea virtualităţi ajung la realizare în oamenii excepţionali şi par celorlalţi oameni stranii, monstruoase, supraumane, „dovedeşte că în regulă generală mecanismul nostru fizic, regulatorul conservării noastre le interzice trecerea în conştiinţă". După Petrovici ar fi absurd ca asemenea virtualităţi să existe, fără posibilitatea de a se actualiza. Deaceea, „vom conchide, spune el, că viaţa viitoare ar avea să desvolte de preferinţă puterile spiritului *care nu încăpeau în calapodul terestru*, faţă de acelea, fie şi nefructificate, care cădeau în lotul lumii pământeşti, dar pe care un accident — să zicem o moarte prematură — le-a împiedecat a se actualiza. Deaceea moartea unui tânăr, oricare ar fi speranţele lui de viaţă viitoare, e totdeauna dureroasă, pentru că s'a curmat întruparea unor virtualităţi cărora le convenea anume cadrul pământesc şi care, atunci, într'un alt gen de viaţă, ar rămâne tot în potenţial".

Petrovici merge mai departe, admiţând şi o altă ipoteză, anume ca ceeace pe planul vieţii terestre este simplă virtualitate, să fie actualizare pe un alt plan de existenţă, aşa încât s'ar putea vorbi de fiinţări simultane şi paralele ale aceleiaşi substanţe pe planuri diferite, fiinţări cări s'ar ignora însă reciproc. „In sfârşit, adaogă Petrovici, ne mai putem imagina — tot în sfera acestei ipoteze — că dacă fiecare viaţă simultană, îşi are conştiinţa ei exclusivă, fiecare plan existenţial cunoscându-se numai pe sine, ar fi cu putinţă ca toate aceste vieţi paralele să aibă şi o conştiinţă unitară, supraordonată, care îmbrăţişează toate planurile deopotrivă şi pe care conştiinţa noastră terestră limitată la un singur plan, abia o presimte, ca să nu zic c'o ignorează.

1) Loc. cit., pag. 361.

Această conştiinţă superioară sporeşte cu dispariţia focarelor de conştiinţă subordonate, şi atunci în clipa morţii pământeşti, probabil că depozitul conştiinţei stinse, se strămută în acea superioară deodată cu simţământul continuităţii [1]).

Rezultatele la care a ajuns fizica nouă pledează, după I. Petrovici, în acelaşi sens. Materia nu mai e privită acum ca substanţă absolută, ca substrat ultim al realităţii, de unde nu urmează însă că lumea s'ar reduce din cauza aceasta la un quasineant, la o fantomă nesubstanţială. „Iar consecinţa interesantă pentru noi ar fi că distrugerea corpului nostru nu implică distrugerea integrală a fiinţei noastre, ale cărei rădăcini se înfing în profunzimile neintuitive ale celeilalte lumi. Din moment ce substanţa materială nu este un principiu, ci un produs, ea nu exclude posibilitatea altor combinări ale formelor supreme, alte produse mai rarefiate şi mai fine, alte fiinţări mai nobile şi mai spiritualizate, fie că ar fi spirit pur învelit într'o haină mai eterică, ori în sfârşit ceva care le întrece pe toate şi de care nu ne putem face nici un fel de icoană inteligibilă" [2]). Unele cercetări recente, de chimie şi biologie, par a dovedi „că se poate constata viaţă efectivă, fără organism material şi că întruparea nu e o condiţie a vieţii, ci un rezultat al ei, pe care îl poate produce în circumstanţe determinate" [3]).

Faptul recunoscut drept nesdruncinat al evoluţiunei îi dau lui Petrovici un îndemn mai mult în depănarea acestor idei metafizice. Dacă organismele terestre au apărut treptat şi s'au desvoltat într'un proces de filiaţiune de la cele mai simple la cele mai complicate, ajungând până la om, se pune întrebarea: dece evoluţia să se oprească la om, ca un „punctus terminus", şi n'ar merge mai departe, inventând o nouă structură, care să treacă dincolo de speţa umană? Din punct de vedere logic, nimic nu se împotriveşte unei asemenea ipoteze. Dacă o fiinţă fără trup nu este logic imposibilă, atunci, spune Petrovici, s'ar putea concilia ambele idei: anume şi ideea că omul reprezintă apogeul tovărăşiei spiritului cu corpul, aşa precum consideră unii; şi ideia că evoluţia nu se opreşte la om, ci îşi continuă drumul croind o speţă fără corporalitate „care ar purcede, printr'un fel de mutaţie, din fiinţa noastră omenească".

Să presupunem, continuă Petrovici, că problema supravieţuirii se rezolvă în sens pozitiv, atunci se ridică altă între-

1) Ibid, pag. 362.
2) Ibid., pag. 364.
3) Ibid., pag. 365.

bare: spiritul nostru își păstrează după moarte forma individuală sau se contopește cu spiritul universal? Considerații destul de serioase sprijină după Petrovici speranța într'o menținere a formei individuale. Noi concepem existența în mod teleologic, adică organizată ca un ansamblu de scopuri și mijloace. Concepția finalistă s'a impus tuturor marilor filosofi, cari nu s'au împăcat cu determinismul mecanic și orb. „In cadrul unei atari concepții, latura mecanică a existenței devine un instrument al finalității spirituale, după cum făpturile finite devin în genere mijloace de execuție ale spiritului infinit"[1]). Omul devine în acest caz un misionar al transcendentului, bucurându-se în această calitate de o anumită autonomie. E însă lucru cunoscut și din științele naturii că ceeace „e folosit *ca mijloc*, are tendința de a se fixa într'o atitudine pe care o vrea în genere neschimbată". De aci caracterul mecanic de repețire uniformă, ce se întâlnește la toate instrumentele ce slujesc unui scop. Faptul că suntem mijloace în slujba unui scop transcendent, explică poate și tendința noastră de a ne menține infinit în formă individuală. E un fapt însă deasemeni stabilit că din momentul în care „mijloacele dispun de autonomie și de fixitatea comportării, începe imediat o luptă între ele și imperiul scopurilor, al căror instrument erau". Ceeace a dus la stabilirea adevărului, că „orice mijloc tinde a se transforma în scop". Rivalitatea aceasta se termină în cele din urmă printr'un compromis, în sensul că mijloacele rămân să servească mai departe scopurilor supreme, dar primesc și o întărire a tendințelor lor proprii. Dintre cele trei teorii cosmologice: „teoria *imutabilității* (fie și a revenirii periodice a acelorași evenimente) care exprimă suveranitatea monotonă a mecanicismului; teoria *asimptotică* — imagine a progresului și a inovării — care reprezintă domnia finalității și directivelor sale; teoria *evoluției în spirală*, care implică într'o privință o mergere înainte, însă cu reveniri asemănătoare (deși nu identice), aceasta din urmă pare a avea cei mai mulți sorți de a fi adevărată — pe temeiuri științifice — fiind în același timp și imaginea unui compromis al rivalităților dintre scopuri și mijloace". Petrovici e de părere că spiritul transcendent, după ce ne-a folosit ca mijloace, nu ne va anihila individualitatea, ci va recurge la o soluție transacțională, acordându-ne o existență individuală, diferită de cea pământească, — dar acordându-ne-o.

1) Ibid., pag. 367.

Autorul, cu prudenţa sa caracteristică, nu-şi face iluzii exagerate despre puterea de mângâere a acestei ipoteze.

Chiar dacă în loc de consideraţii ipotetice, am avea credinţa certă într'o supravieţuire viitoare şi în nemurirea sufletului, totuşi nu putem accepta fără un profund regret, zice dânsul, despărţirea sufletului de corp. Lucrul e dealtfel destul de explicabil. „Ai stat mai multă vreme într'o biată locuinţă sau te deprinzi într'o localitate modestă în sine, şi totuşi nu te poţi despărţi de ele fără puţină melancolie, fără părere de rău. Cum să nu te doară inima părăsind lumea pământească, de care te-a legat atâtea şi atâtea, mai ales când ea este singura modalitate sub care îţi poţi reprezenta limpede existenţa?"[1]).

Intre mijloacele capabile de a ne ajuta să construim o concepţie cât mai obiectivă despre lume, I. Petrovici socoate că cel mai puternic şi mai efectiv este intelectul, este raţiunea. El este din acest punct de vedere un raţionalist. Dar un raţionalist corijat şi îmbogăţit cu tot ceeace gândirea filosofică dela Kant până astăzi a adus nou şi demn de reţinut. Rationalismul lui Petrovici nu este dealectic şi formal. El este de convingerea că, deşi raţiunea îşi are principiile ei apriori, ea nu se poate totuşi dispensa de materialul furnizat de simţuri, de experienţă, că numai raţiunea aplicată la experienţă poate să ne ducă la cunoaştere. Deşi pledând pentru filosofie ca disciplină autonomă, Petrovici înţelege totuşi că numai printr'o colaborare strânsă dintre filosofie şi ştiinţă se pot asigura progrese atât uneia cât şi celeilalte. Petrovici a învăţat dela Kant că în filosofie atitudinea critică este cea mai indicată, dar totodată el nu s'a oprit la litera lui Kant, ci a înţeles să-l depăşească, imprimând concepţiei lui un puternic accent realist. Deaceea concepţia lui I. Petrovici poate fi caracterizată ca o concepţie critic realistă.

Ar însemna să dăm însă o icoană incomplectă despre activitatea filosofică a lui I. Petrovici dacă n'am releva şi latura ei aplicată. Ca Ministru al Instrucţiei Publice, în 1926—1927, Petrovici a încercat o reformă a învăţământului secundar, având ca idee novatoare şi călăuzitoare o coordonare prin filosofie a materiilor de învăţământ, până atunci disparate şi predate astfel, ca şi când fiecare ar fi fost absolut independentă şi şi-ar fi ajuns sie însăşi, ca şi când ştiinţa, cu toate că se manifestă

1) Ibid., pag. 368.

în diferite ramuri, n'ar fi în fond *una*. — Era vorba de o reformă pe baze filosofice a învăţământului secundar. Proectul de reformă n'a putut trece prin parlament şi n'a devenit lege. Ceeace n'a împiedicat însă ca ulterior să se recunoască necesitatea de a se acorda un rol mai mare filosofiei în acest învăţământ, în unele privinţe chiar un rol mai mare decât îl acorda însuşi proectul Petrovici.

Gândirea lui Petrovici este în plină activitate. Ea se luptă în prezent cu probleme filosofice centrale şi sunt de aşteptat dela ea contribuţii, menite, cu cele de până acum, să se desvolte într'un sistem armonic.

———

Ştefan Zeletin

Ştefan Motăş s'a născut în Comuna Burdusaci din Jud. Tecuci, la 19 Iunie st. v., 1882. Primele patru clase primare le-a făcut în comuna natală, iar a cincea în Coasta-Lupei, un sat din apropierea Nicoreştilor. După terminarea şcoalei primare, adică în 1895, Ştefan Motăş intră în seminarul teologic din Roman, unde nu urmează însă decât trei ani, de care-şi va aduce apoi toată viaţa, cu groază, aminte. Din cauza mesei proaste ce li se servea elevilor, Motăş se îmbolnăveşte în această vreme de stomac, având crampe aşa de puternice încât leşina în bancă. Delegat de colegii lui să reclame neajunsurile mesei şi să ceară o hrană mai bună, el este pedepsit cu eliminarea din internat pe două săptămâni, aruncat pur şi simplu în stradă şi silit să-şi petreacă acest timp într'o casă prost famată, sprijinit de colegii săi prin cotizaţii, pentru a nu muri de foame. Scârbit de cele întâmplate la Roman, după terminarea clasei a treea el se transferă la Seminarul din Iaşi, luând totodată hotărârea de a da şi diferenţa de liceu, pentru a o rupe definitiv cu teologia. Clasele a VII şi a VIII, le face la liceul din Bârlad, prima înscris ca elev regulat, iar a doua în particular, dând-o chiar în toamna anului când a terminat clasa a VII (1902). După absolvirea liceului, se înscrie la Universitatea din Iaşi, unde urmează filosofia, luându-şi licenţa în Iunie 1906. Deţinând un răstimp postul de secretar al Seminarului Pedagogic din Iaşi, fiind apoi suplinitor în învăţământul secundar, Motăş îşi pregăteşte în acelaş timp examenul de capacitate, pe care-l iea cu succes şi pe baza căruia ocupă, la 1 Februarie 1910, catedra de limba germană şi de filosofie de la liceul din Bârlad. In toamna anului 1909 el pleacă în Germania, unde după ce frecventează cursuri la universităţile din Berlin,

Leipzig şi Erlangen, îşi dă doctoratul în 1912 la Erlangen, cu teza: *Persönlicher Idealismus gegen absoluten Idealismus in der englischen Philosophie der Gegenwart*. In acest răstimp el se repede pentru puţină vreme şi la Paris precum şi în Anglia, la Oxford, pentru a audia cursuri universitare. In 1913 se întoarce în ţară, la Bârlad, unde-şi iea catedra în primire. Este mobilizat în 1913, precum şi în 1916, face răsboiul pentru reîntregire ca ofiţer într'un regiment de infanterie, merge pe front, participă la lupte grele şi îndură ca atâtea sute de mii de ostaşi, rigorile retragerii în Moldova. Lipsa de pregătire a răsboiului şi urmările ei dezastruoase l-au impresionat atât de dureros pe Motăş, încât s'a simţit obligat să publice acele note zilnice din răsboiu, intitulate *Retragerea*, din fiecare rând al căreea transpiră amarul şi revolta. In 1920 el se transferă la liceul „Mihai Viteazul" din Bucureşti, unde predă filosofia şi germana până în vara lui 1927, când este numit la catedra, atunci creată, de „Istoria filosofiei vechi şi medievale şi introducere în filosofie" la Facultatea de Filosofie şi Litere din Iaşi. Puţină vreme după trecerea lui la Bucureşti, Motăş începe o vie activitate publicistică, solicitat de cunoştinţele pe care-le face şi de prieteniile pe care le leagă în Capitală. Tot în această vreme el adoptă numele de Zeletin, după denumirea râului ce trece prin marginea satului său natal, nume ce face să se uite acela de Motăş.

Zeletin n'a avut niciodată o constituţie fizică prea robustă. Durerile de stomac, de care a început să sufere încă de la Seminarul teologic din Roman, nu l-au abandonat toată viaţa, fiind agravate şi de regimul alimentar din Germania şi de viaţa dusă în cele două campanii. Un barbar tratament medical, ce-i fu aplicat pentru o boală contractată în timpul răsboiului, i-a zdruncinat iremediabil sănătatea. Se adăogară apoi imediat după răsboiu un reumatism acut, pe care însă băile de Techirghiol îl siliră să cedeze, şi o boală de rinichi care avu urmări grave şi asupra inimei. Din toamna anului 1933 starea sănătăţii lui Zeletin se înrăutăţi tot mai mult, fiind nevoit să stea mai multă vreme în sanatoriu. Medicii începură să-şi dea seama că orice posibilitate de însănătoşire este zădarnică. După lungi şi foarte grele suferinţi şi după o agonie de câteva zile, Ştefan Zeletin îşi dădu sfârşitul în Bucureşti, la 20 Iulie 1934.

Fire mai mult meditativă decât înclinată spre erudiţie istorică, Zeletin a fost, în ciuda sănătăţii lui şubrede, de o fe-

cundă activitate. In afară de teza de doctorat, Zeletin a publicat, în 1915, primul volum din *Evanghelia Naturii*, în 1923 traducerea din greceşte „Scurtă expunere a filosofiei sceptice", a lui Sextus Empiricus, în 1928 *Nirvana, Gânduri despre lume şi viaţă*. In „Evanghelia Naturii" şi „Nirvana"sunt expuse o parte din ideile lui despre lume şi viaţă. Zeletin s'a ocupat însă şi de probleme de sociologie şi economie politică, publicând două valoroase lucrări: *Burghezia Română, Origina şi rolul ei istoric* (1925) şi *Neoliberalismul* (1926). In 1916, cu câteva luni înainte de decretarea mobilizării, el publică o filipică foarte crudă împotriva moravurilor din ţara noastră, intitulată *Din ţara măgarilor*. Aceste lucrări ne dau însă o icoană prea slabă despre opera lui Zeletin. In adevăr, în afară de un număr impunător de articole publicate prin diferite reviste, Zeletin a lăsat interesante scrieri inedite, pe care lipsa de înţelegere a unora dintre moştenitori le-a făcut să ajungă la Tribunalul Ilfov, unde zac în Arhivă, în loc să fi fost depuse la Academie, pentru a putea fi consultate! [1])

Este interesant de relevat faptul că lucrările pur filosofice ale lui Zeletin s'au născut, cum o mărturiseşte el însuşi, din aforisme. „Căci, spune Zeletin, adevărul nu se naşte gata dintru început, învăluit în perioade lungi şi silogisme greoae, cum vrea să ne facă a crede înţelepciunea falsă a cărţilor. El apare din adâncimile necunoscute ale sufletului nostru, în clipe de visare, ca scânteeri din întunerec" [2]). Nici din laboratorii, nici din tomurile filosofilor nu pot veni scânteerile, care să pună mintea în acţiune, ci din privirea naturii. „Nici odată n'am simţit mai mult nemernicia oricărei filosofii de cabinet, decât în faţa cerului înstelat" [3]). Ideile se nasc, fără să ţină seamă de ordine şi de metodă, ele se nasc spontan, isbucnind pe neaşteptate şi provocând, în lumea gândurilor, fermente puternice. „Zămislirea ideilor stă în afară de orice ordine şi metodă, căci începutul firesc al filosofiei a fost, şi va fi — *visul*" [4]). Zeletin taxează drept „neînchipuită neruşinare filosofică" încercarea de a prinde, cu ajutorul celor trei forme ale gândirii, bogăţia naturii. „Ca şi cum noi am avea nevoe de un mijlocitor între inima noastră şi natură, spre a-i înţelege tainele. Ca şi cum, pentru a cuprinde

1) Cezar Papacostea dă o bibliografie amănunţită a operilor lui Zeletin, în „Revista de Filosofie", 1935, pag. 227 urm. De acelaş, tot acolo, interesante date biografice şi caracterizări ale operei.
2) Nirvana, pag. 6.
3) Ibid., pag. 7.
4) Ibid., pag. 6.

imensa felurime a Totului, n'ar fi nevoe tocmai de a se desbrăca de orice forme ale gândirii, a merge direct la Dânsul, a se lipi lăuntric de el, şi a-l strânge cu pasiune la sânul sufletului"[1]). In fața priveliştii mărețe, covârşitoare, a naturii, gândirea nu mai spune nici un cuvânt, tace, şi numai ce e mai adânc în noi, *simțirea*, se mişcă şi vorbeşte.

Tendința de a face filosofia să devină „ştiințifică" este după Zeletin cu totul greşită. Ea a dus la situația ciudată că oamenii de ştiință fac filosofie şi filosofii ştiință, o inversare totală de roluri. Ce deosebire între înțelepții de astăzi, cari „sorb din mocirla faptelor", şi filosofii de odinioară, cari sorbeau din cupele de nectar! „Astfel filosofia nu mai locueşte acum în înălțimele albastre, ci în mocirla pământeană; nu mai vorbeşte în versuri, ci în silogisme; nu se mai îmbracă în reverie, ci în teoreme; ea a devenit, ori crede că a devenit, ştiințifică"[2]). Ținutul visului şi al reveriei a fost părăsit pentru acela al faptelor, avântul fanteziei pentru spiritul ştiințific! „Din creer fulgeră ideea, sublimă şi măreață în strălucirea ei dintâi. Limba ei nu e nici silogismul, nici teorema, ci oda şi ditirambul". Dovezile nu sunt totdeauna necesare, iar când se recurge la ele, se face spre a se obține pentru adevărurile în serviciul cărora sunt aduse, putere convingătoare. Sunt însă şi adevăruri care au în ele însele această putere convingătoare: sunt adevărurile sentimentului. „Ele sunt categorice, prind faptele nemijlocit şi înlătură orice îndoială: „aşa simt, aşa cred". Pentru astfel de adevăruri dovezile sunt o podoabă, ce nu le măreşte nici de cum puterea. Căci ele sunt ca soarele: ele au lumina în ele înşile. A le lumina cu licărirea slabă a dovezilor, înseamnă a lumina un incediu cu o lumânare"[3]). Adevărat filosof este după Zeletin acela, „căruia natura nu i-a dat numai o minte mare, ci şi o inimă mare", adevărat e acela „despre care biograful său, arătându-i viața şi învățămintele, va putea să spună: el a devenit filosof, fără a înceta de a fi om"[4]).

Totuş Zeletin n'a rămas până la urmă la convingerea că reveria şi visul sunt singurele ținuturi ale filosofiei şi că aforismul, oda şi ditirambul ar fi singura ei limbă. Ci când a fost vorba să-şi publice ideile sale despre lume, el s'a văzut silit să le schimbe forma lor originară aforistică şi să le pre-

1) Ibid., pag. 6—7.
2) Ibid., pag. 8.
3) Ibid., pag. 25.
4) Ibid., pag. 14.

zinte într'un vestmânt sistematic. Aşa s'a născut „Evanghelia naturii".

Din însăşi lucrarea de doctorat a lui Zeletin se desprind clar tendinţele lui filosofice. Căci tema pe care şi-a ales-o era în concordanţă cu firea lui întreagă: aici se văd preferinţele şi înclinările lui, ce vor prinde, cu scrierile ulterioare ce se vor naşte organic, un contur bine determinat şi se vor închega într'un sistem propriu. Cuvintele următoare sunt menite să arunce din capul locului lumini vii asupra caracterului operii lui: „Am fost şi sunt în filosofie un incorigibil romantic: un romantic din temperament, nu din capriciile lecturii. Din harul naturii, nu din acela al cărţilor... De aceea natura mi se prezintă ca rezultat al unei serii continue de evoluţie spirituală, ce palpită în infinite unde, fiecare din acestea jucând la locul şi la timpul ei un rol necesar. Pentru mine existenţa întâmplătoare, izolată, este simplă absurditate: orice făptură din univers are, în modesta ei sferă de activitate, un rol necesar de împlinit, fără care însăş existenţa totului ar fi ştirbită. In cadrul acestui marxism spiritual al universului, determinismul social pe care-l aplic este o simplă parte întregitoare" [1]). Deasemeni cuvintele puse ca motto la „Evanghelia Naturii": „Amintirii celor două antipode ale spiritului omenesc Rousseau şi Hegel, închină autorul Evanghelia Naturii în care se întâlneşte, se pătrunde şi se împacă gândirea amândurora". Titlul lucrării „Evanghelia Naturii" vrea să caracterizeze pregnant „întreaga gândire" a lui Zeletin, gândire care „e un protest împotriva creştinismului — nu a religiei însăşi": „unei evanghelii a dispreţului naturei ea opune o evanghelie a iubirei de natură" [2]).

După Zeletin „un sistem de filosofie nu se naşte ca oglindire a lumei, ci ca poemă a sufletului omenesc: nu felul de a fi al naturii, ci felul de a fi al unui anumit suflet se exprimă în el". Sau cum spune în altă parte: „Filosofia nu e decât umbra fiinţei omeneşti proectată în afară şi identificată cu lumea" [3]). Sau: „Pentru filosofie, credem a putea dovedi noi, cercetarea nemijlocită a naturii are de tot puţină însemnătate. Oricât de departe ar merge desăvârşirea mijloacelor de cercetare, filosofia rămâne mereu aceeaş: proectarea spiritului asupra naturii. Deaceea desăvârşirea filosofiei atârnă numai de agerimea privirei

1) *Cezar Papacostea*, Ştefan Zeletin, „Revista de Filosofie", 1935, pag. 223—224.
2) *Şt. Zeletin*, Evanghelia Naturii, pag. 9.
3) Ibid., pag. 129.

psihologice a creatorilor ei. A filosofa, înseamnă a lămuri natura în asemănare cu omul. Şi e de puţină însemnătate dacă cel ce filosofează are deplină conştiinţă de calea pe care se mişcă. Filosofia a urmat mereu, la început instinctiv, în urmă cu conştiinţă mai mult sau mai puţin limpede, aceeaş cale de la om la natură" [1]). *„A filosofa, în înţelesul filosofiei culte, înseamnă a pune ceva sufletesc în natură sau, mai nimerit, a face din esenţa sufletului esenţa naturii...* Ce fel vede gânditorul sufletul, aşa vede şi natura: el proectează lumina lăuntrică în afară. Deaceea cearta asupra adevăratei filosofii nu va putea fi încheeată decât în ţinutul sufletului. Când gânditorii ar ajunge să se înţeleagă asupra esenţei sufletului, înţelegerea asupra esenţei naturii ar urma de la sine" [2]). Deaceea, spune el, „cea mai nimerită introducere într'un sistem de gândire e o mărturisire de credinţă" [3]). Şi deaceea, pentru a pătrunde un sistem de gândire, trebue să cunoşti mai întâi sufletul a cărui expresie el este. „Intîia întrebare, ce trebue pusă autorului unei filosofii, sună: spune-mi cine eşti ca om, pentru a înţelege ce fel gândeşti asupra vieţii şi a lumii". Cu asemenea convingeri, e explicabil să-l auzim pe Zeletin spunând că pentru el adevărata filosofie este aceea a idealismului german, sub a cărui influenţă declară că se află. Căci după el idealismul german a descoperit calea pe care va merge, cât va fi, spiritul omenesc, anume „calea ce pleacă de la suflet şi se întoarce la suflet". Pentru ca idealismul german să devină însă rodnic şi să ducă la rezultate importante, trebue să i se extragă fondul lui latin şi să i se dea jos travestia germană. Să mergem deci la Rousseau, dar la un Rousseau consolidat cu ceeace a cucerit idealismul german. Deaceea Zeletin susţine că ar putea fi caracterizat şi ca un Rousseau germanizat. Şi fiindcă „Evanghelia Naturii" a fost elaborată şi a apărut când spiritul lui Kant era foarte puternic în Germania, Zeletin caută să-şi precizeze poziţia şi faţă de Kant, pronunţându-se hotărît împotriva marelui gânditor german. „Filosofia de faţă, spune Zeletin, şi filosofia kantiană nu pot sta alăturea: una din ele e o rătăcire" [4]).

După Zeletin forma adevărată şi originară a sufletului este tendinţa sau năzuinţa sau, cu un alt termen pe care-l preferă gânditorul nostru, *pornirea*. Analizată îndeaproape, pornirea se

1) Ibid., pag. 129—130.
2) Ibid., pag. 132.
3) Ibid., pag. 11.
4) Ibid., pag. 26.

înfăţişează ca o stare emotivă, mergând îndrăsneţ şi nesocotind piedicile. Spre deosebire de pornirea afectivă este apoi pornirea voluntară, care merge încet, chibzuit şi metodic. Pornirea se prezintă întâi sub formă spontană, ca sentiment adică, iar sub înrâurirea inteligenţei, pierzându-şi spontaneitatea, ea devine voinţă. In vreme ce sentimentul trăeşte prin el însuş, voinţa trăeşte prin ajutorul inteligenţei. „La început pornirea se iveşte ca o dorinţă vagă, ce nu mai lasă o clipă de linişte. Şi atunci privirea inteligenţei se îndreaptă neliniştită către dânsa şi o întreabă cine e şi ce vrea. Iar când a isbutit să împrăştie în jurul ei lumină — ca prin minune dorinţa vagă piere şi omul înaintează statornic cătră ţintă: el vrea. Sub înrâurirea inteligenţei spontaneitatea s'a stins, lăsând reflexiei rolul de călăuză internă şi cu aceasta pornirea vagă s'a schimbat într'o pornire reflectată: sentimentul a devenit voinţă" [1]). Procesul sufletesc începe ca sentiment sub formă spontană şi se termină ca voinţă sub formă reflectată. Cu alte cuvinte, voinţa nu este deosebită principial ci „ea e un sentiment, căruia înrâurirea inteligenţei i-a răpit spontaneitatea, dându-i ştiinţă deplină de sine" [2]). Voinţa fiind o pornire totdeauna reflectată, e un non-sens să se vorbească de „voinţă oarbă". A spune că voinţa e oarbă, e totuna cu a spune că un cerc e pătrat. Voinţa nu este aşadar ceva originar, ci e ceva derivat: ea se compune din două elemente cu totul deosebite: din pornire şi inteligenţă. Aceasta din urmă hotărăşte dacă cea dintâi iea înfăţişarea unui sentiment sau a unei voinţi. „Sentimentul e o pornire întunecată, voinţa e o pornire luminată: ea e sentimentul ce şi-a altoit pe el ochii inteligenţii. Sau în scurt: sentimentul e o pornire oarbă, voinţa e o pornire ce vede. Daţi sentimentului ochi şi el se schimbă în voinţă, adică în pornire reflectată; luaţi lumina ce călăuzeşte voinţa şi ea se preface din nou în sentiment, adică în pornire oarbă" [3]). „In antiteza de simţire şi gândire pulsează, în adevăr, toate formele vieţii spirituale" [4]). Gândirea nu este după Zeletin ceva originar şi primordial, ci alcătueşte doar o simplă fază de trecere. „*După noi*, spune Zeletin, *în toate formele de viaţă ale spiritului, gândirea alcătueşte* o *fază de trecere, ce e menită a da loc unei baze mai înalte, de natură complexă, a cărei temelie e simţirea.* Astfel încheerea vieţii spiritului, în toate formele ei

1) Ibid , pag. 43.
2) Ibid., pag. 44.
3) Ibid., pag. 49.
4) Ibid., pag. 121

de manifestare, e reluarea începutului într'o formă mai înaltă — în formă de sinteză" [1]). Şi nici voinţa nu este o funcţie originară. Voluntarismul se dovedeşte a fi, după Zeletin, cu totul lipsit de fundament. Căci voinţa oarbă se dovedeşte a fi în realitate sentiment. Nefiind un fapt sufletesc originar, voinţa este totuş „latura sufletească cea mai înaltă şi mai desăvârşită", fiindcă la ea participă atât sentimentul cât şi inteligenţa, adică tot sufletul.

Din analiza faptului sufletesc primar rezultă că viaţa sufletească e guvernată de legea hegeliană a desvoltării triadice. „Procesul de naştere a sufletului străbate, spune Zeletin, trei stadii: simţirea se iveşte la început ca teză, inteligenţa apare în urmă ca antiteză, iar voinţa face încheerea ca sinteză de amândouă" [2]). Deşi susţine acest lucru, Zeletin totuş nu admite sinteze în viaţa sufletească decât „numai în formele de desvoltare cele mai complexe şi mai înalte" [3]). In faptul că Hegel a dat o extindere universală legei desvoltării triadice, stă eroarea lui, care era menită să ducă la deformarea faptelor. Astfel, după Zeletin, în viaţa sufletească nu este posibilă o sinteză între ură şi iubire. Pretutindeni viaţa spiritului, atât în geneza cât şi desvoltarea lui, e supusă aceleiaşi legi triadice şi Zeletin adaogă că învăţământul acesta alcătueşte osatura întregului său sistem.

Simţirea şi inteligenţa sunt laturi sufleteşti simple, prin natura lor în totului tot opuse. „Antiteza dintre ele e un fapt sufletesc adânc ce se regăseşte în toate formele de viaţă ale spiritului". Când opoziţia dintre ele se accentuează şi iea forme grave, rezultatul luptei este totdeauna tragic. „Incălcarea simţirei asupra inteligenţei duce spiritul la rătăcire, încălcarea inteligenţei asupra simţirei smulge rădăcinile sale omeneşti. Nebun sau brută — acesta e sfârşitul, ce aşteaptă pe cel ce nu e în stare să păstreze cumpăna vieţei sale lăuntrice" [4]). Exemple se pot cita la nesfârşit.

Inteligenţa are puterea de a opri o pornire din mersul ei, iar când face acest lucru, sentimentul iea o înfăţişare statică şi atunci avem ceeace se numeşte *emoţie*. Această putere de inhibiţie a inteligenţei nu implică cu totul desvoltarea unei porniri ivite. De cele mai multe ori ea îi întrerupe mersul, pentru a lămuri scopurile la care ea duce, mijloacele de care are nevoe,

1) Ibid., pag. 126.
2) Ibid., pag. 50.
3) Ibid., pag. 123.
4) Ibid., pag. 51.

avantagiile şi dezavantagiile ce s'ar ivi odată cu îndeplinirea ei. E ceeace se numeşte momentul „deliberării", care poate ţinea câteva clipe sau luni şi ani. Când deliberarea a luat sfârşit, ridicându-se stavila pusă de inteligenţă, pornirea iese din starea pasivă şi trece în stare activă, emoţia prefăcându-se în faptă. Sunt şi cazuri când pornirea nu ţine seamă de luminile inteligenţei şi atunci fapta se naşte din curajul desnădejdei.

Pornirile se nasc slobod, sunt spontane. Inteligenţa le nimiceşte spontaneitatea. Iar opoziţia dintre sentiment şi inteligenţă se prezintă ca o antiteză între libertate şi necesitate. Voinţa nefiind altceva decât un sentiment călăuzit de inteligenţă, ea nu poate fi liberă. A spune despre voinţă că e liberă, e tot una cu a spune că un cerc e pătrat. „Pornirea devine voluntară numai pierzându-şi libertatea... O pornire liberă e sentiment; voinţa e o pornire reflectată, călăuzită, determinată, deci neliberă. Sentimentul devine voinţă tocmai prin aceea, că inteligenţa îi nimiceşte libertatea, dându-i reflexia drept călăuză"[1]). Deaceea când predomină sentimentul, ne simţim liberi, iar când predomină inteligenţa, ne simţim determinaţi. Intreaga viaţă a spiritului, atât cea individuală, cât şi cea colectivă, se desfăşură în antiteza dintre libertate şi necesitate.

Activitatea sufletească începe deci după Zeletin ca sentiment, care sub înrâurirea inteligenţei, adică oprindu-l în loc, iea formă de emoţie, sau dându-i drumul sub călăuzirea ei, iea formă de voinţă.

Cu cât sentimentul stă mai departe de luminile inteligenţii, cu atât el este mai curat. Voinţa din contra este cu atât mai desăvârşită, cu cât stă mai mult sub călăuza inteligenţii. Spre deosebire de voinţă, sentimentul e un fapt sufletesc ce-şi ajunge sie însuşi, fiind autonom, spontan, liber. Deaceea el trebue privit ca fiind esenţa însăş a sufletului. Şi deaceea sentimentul alcătueşte şi punctul de reazăm al conştiinţei de sine. Căci prin „eu" nu se înţelege nici puterea de voinţă, nici întinderea cunoştinţelor, ci modul de a simţi al unui individ.

Simţirea fiind partea adâncă şi statornică a sufletului, sentimentul este păzitorul neadormit al sufletului, care veghează necontenit, zi şi noapte. Voinţa, chiar în timp de veghe, ne vizitează rar, iar în timpul somnului dispare cu totul. Inteligenţa în timp de veghe e totdeauna cu noi, dar în somn ne vizitează rar, iar când o face, stă totdeauna şi cu totul la ordinile senti-

1) Ibid., pag. 14.

mentului. Sentimentul singur însă e totdeauna prezent şi activ.

După Zeletin, inteligenţa ea însăş se naşte din sentiment. Pentru a dovedi acest lucru, el analizează mai îndeaproape inteligenţa Cum se înfăţişează aceasta? Ea prezintă două aspecte, unul purtând numele de gândire intuitivă, altul de gândire abstractă. Ca gândire intuitivă, inteligenţa se adânceşte nemijlocit în fapte, făcându-se una cu ele. Gândirea intuitivă e sădită pe sentiment sau, cum spune Zeletin, „sentimentul prelungit ca inteligenţă". Ea se desfăşoară, ca şi sentimentul, liberă şi fără scop, — ea este spontană. Felul ei de a fi, este indentic cu felul de a fi al sentimentului. Ca gândire abstractă, operând cu noţiuni, judecăţi, silogisme, inteligenţa se desprinde de intuiţie şi deci de sentiment, prezentându-se ca duşmană a acestuia. Gândirea abstractă este susţinută de voinţă, urmăreşte scopuri, orientează practic şi ştiinţific. „Gândirea intuitivă e organul de creaţie artistică, cea abstractă e unealta de orientare şi cercetare ştiinţifică. Una e liberă, există în sine şi ca ea sunt şi creaţiile ei; alta e supusă la scopuri, există în vederea acestora şi operile ei au în chip firesc aceeaşi însuşire"[1]). Dovedindu-se că inteligenţa se desvoltă la fel cu sentimentul, se dovedeşte prin aceasta că cea dintâi derivă din cel din urmă. Ori, aruncând o privire asupra desvoltării filosofiei, se constată că gândirea *pulsează în extreme*. Cu alte cuvinte că *„viaţa gândirei reproduce întocmai viaţa simţirei"*, căci şi simţirea se mişcă în extreme, iubire şi ură, că atât simţirea cât şi gândirea au *forma ritmului*. „Existenţa ritmului cere existenţa de antiteze: fără moduri opuse de a fi, naşterea ritmului e cu neputinţă"[2]). Legea hegeliană, de desvoltare în teză, antiteză şi sinteză, nu poate fi înţeleasă în întregime şi cum trebue, decât prin legea generală a ritmului.

Dar dacă e adevărat că gândirea pulsează în extreme, că susţine o idee, pe care apoi o combate cu o alta cu totul opusă, atunci urmează în mod necesar că nu există adevăr unic şi veşnic. „Viaţa gândirei stă tocmai în păşirea de la unele adevăruri la altele, condiţia ei deci e vremelnicia adevărului. Gândirea dărâmă pentru a crea, şi de aceea nu poate să cristalizeze într'o singură formă. Pentru a fi, ea trebue să refacă: ea calcă peste o formă şi trece la cea potrivnică. Astfel în filosofie întâia sarcină a unui gânditor nou e de a ucide pe premergătorii săi. Moartea acestora e condiţia vieţii sale"[3]). Intrarea în posesiunea

1) Ibid., pag. 90—91.
2) Ibid., pag. 118.
3) Ibid., pag. 100.

adevărului etern, ar echivala cu moartea gândirii. Căci nu adevărul etern el însuş întreţine viaţa gândirii, ci numai credinţa în el. Desigur gândirea are dezamăgiri în năzuinţa ei de a ajunge la adevărul etern, aceste dezamăgiri nu pot zdruncina însă pentru totdeauna credinţa în el, căci dacă i-ar zdruncina-o, spiritul ar rămâne de-apururi în imobilitate. „Deci desvoltarea gândirii cere două condiţii potrivnice: credinţa în existenţa de adevăruri eterne, căci numai aceasta ţine în mişcare eternul ei ritm; şi existenţa în fapt de adevăruri vremelnice, căci numai aceasta face cu putinţă pulsarea necurmată de la un adevăr la altul" [1]). Gândirea se mişcă deci între adevăruri vremelnice, cu credinţa nestrămutată că odată tot va ajunge la adevăruri eterne. „Cercetarea adevărului e o veşnică alergare mânată de o nădejde, a cărei ursită e de a nu intra niciodată în fapt. Căci condiţia existenţei cercetării adevărului e tocmai neîmplinirea acestei nădejdi" [2]). In altă parte Zeletin spune; „Astfel goana vieţii cere ca adevărul să fie etern *în iluzie*, şi vremelnic *în realitate*. Pentru ca omul să alerge veşnic după adevăr, el trebue să nu-l găsească niciodată... Nu este adevăr etern, ci o eternă goană după adevăr" [3]).

Intrucât gândirea nu este în stare să descopere decât un număr redus de antiteze fundamentale, toată posibilitatea progresului este restrânsă la acestea. De firea gândirei depinde geneza şi realizarea progresului, dar tot din firea ei decurge în mod necesar mărginirea lui. Căci după ce gândirea a descoperit antitezele fundamentale şi le-a redus succesiv la sinteze, ea se întoarce iarăşi la primele antiteze, ne mai punându-le însă sub forma unilaterală de la început. In aceasta stă folosul silinţelor pe care le-au depus uriaşii gândirii: de a împiedeca prin operele lor ca gândirea să se întoarcă la vederile iniţiale, unilaterale. Sinteza, oricât ar împăca antitezele, nu poate fi niciodată definitivă. Căci „sinteza, caşi antitezele, e tot un tact al ritmului gândirei, tot atât de vremelnică ca şi ele. Ceeace produce gândirea e fără deosebire osândit la peire, căci numai ucigând ceeace naşte, ea îşi asigură viaţa proprie" [4]).

Fiindcă atât gândirea cât şi sentimentul devin, se prefac, în virtutea duşmăniei, a contrastului, a antitezei sau a contrazicerii, Zeletin spune că devenirea sufletească poate fi caracte-

1) Ibid., pag. 101.
2) Ibid., pag. 101.
3) Nirvana, pag. 26—27.
4) Evanghelia Naturii, pag. 106.

rizată cu termenul de *polaritate*. Viaţa sufletească se prezintă după Zeletin sub semnul unei întreite polarităţi: a) polaritatea sentimentului sau duşmănia de ură şi iubire; b) polaritatea gândirei sau duşmănia vederilor potrivnice; şi c) polaritatea sufletului întreg sau duşmănia însăş de simţire şi gândire. Intreg sufletul dimpreună cu laturile sale au o existenţă polară. Iar a lămuri devenirea sau cauzaţia sufletească, nu înseamnă altceva decât a lămuri polaritatea sufletească sau, ceeace este acelaşi lucru, mecanismul ritmului. Atât polaritatea gândirii cât şi aceea a sentimentului precum şi devenirea sufletului sunt prefaceri de energie.

Cercetarea cauzaţiei sufleteşti duce după Zeletin la următoarele încheeri: 1) Cauzaţia sufletească e o prefacere ritmică de energie; 2) Puterea sentimentului stă în raport invers cu aceea a gândirii; 3) Energia sufletească rămâne în prefacerile ei o mărime neschimbată.

„Naşterea sufletului, spune Zeletin, stă în pulsarea sentimentului curat către inteligenţă, desvoltarea sa stă în procesul de întărire a gândirei. Decăderea sufletului e procesul potrivnic de scădere a gândirei în folosul simţirei, moartea sa e pulzarea de la inteligenţă la sentiment în stare curată. Prin moarte, energia sufletului se preface din nou în ceea ce era înainte de naştere: în spontaneitate desăvârşită sau activitate pură — în forţă a naturei” [1]).

Viaţa naturii fiind după Zeletin întruparea vieţii sentimentului, e firesc ca însuşirile ritmului naturii să fie aceleaşi cu însuşirile ritmului sentimentului. Caşi acesta din urmă, ritmul naturii este spontan, adică, în devenirea ei, natura nu urmăreşte scopuri. A spune despre natură că prezintă o devenire teleologică, înseamnă a ignora spontaneitatea ei. Ritmul naturii este, caşi acela al sentimentului, discontinuu. Căci aşa cum formele potrivnice ale sentimentului, iubirea şi ura, nu pot fi unite într'o sinteză, tot aşa formele potrivnice ale naturii nu pot fi unite în sinteză. Natura zămisleşte necontenit corpuri nouă şi necontenit distruge corpuri vechi, fără a pune vre-o continuitate între ceeace zămisleşte şi ceeace distruge. Viaţa naturii este o necontenită schimbare; toate închegările ei sunt nestatornice şi au loc în mod cu totul uniform, ceeace înseamnă că orice progres este exclus în mersul naturii. „Pentru existenţa ei nu e nevoe decât ca tot ceeace se uneşte să se descompună, ca tot

1) Ibid., pag. 115.

ceeace naşte să moară. Insăş viaţa naturii nu e altceva decât această necurmată păşire de la naştere la moarte"[1]). Totuş între ritmul naturii şi acela al spiritului există şi deosebiri: „Ritmul naturii e mai simplu decât al spiritului: cel dintâi se învârteşte mereu în extreme, cel din urmă are şi putinţa de a uni extremele într'o alcătuire mai înaltă". Intre ritmul naturii şi acela al spiritului este aceeaşi deosebire care există între ritmul sentimentului şi acela al gândirei.

Nu se poate vorbi însă de moarte în adevăratul înţeles al cuvântului în natură. Căci ceeace pare moarte, nu este în realitate decât „punctul de plecare pentru altă viaţă: orice descompunere e prilej de nouă compunere". Dar viaţa naturii nu e posibilă decât cu sacrificarea vieţii indivizilor. „Dacă indivizii ar fi nepieritori, natura s'ar opri pentru totdeauna la aceeaşi formă de agregare şi aceasta ar aduce moartea generală. Pulsul vieţii, necurmata păşire de la agregare la dezagregare, ar lua capăt Natura ar cristaliza pe veşnicie în aceleaşi forme neschimbătoare şi eterne". Moartea indivizilor asigură viaţa totului şi din acest punct de vedere este o antiteză ireductibilă între viaţa indivizilor şi aceea a totului. „Veşnicia vieţii totului cere moartea indivizilor; invers, eternitatea vieţii indivizilor ar avea de urmare încetarea vieţii totului. Astfel ceeace întreţine viaţa naturii e moartea indivizilor, căci ea singură dă materialul trebuitor pentru o nouă compunere. Neştiind decât să unească şi să descompună, natura trebue să ucidă pentru a naşte. ea trebue să prefacă ceeace a născut în fărâme, pentru a-şi da putinţa unei creări necontenite. Daţi indivizilor nemurirea şi ritmul naturii încetează... Peste tot nimic etern decât eternul ritm între naşterea şi moartea existenţelor individuale"[2]).

Dar după Zeletin nu numai sufletul individual se învârteşte în extreme pentru a se ridica apoi la sinteză, ci şi spiritul obştesc se mişcă între „extremele de simţire şi de gândire, pentru a se ridica apoi la un stadiu de sinteză— de armonie", filosofia socială nefiind altceva decât „o psihologie aplicată la viaţa obştească", „o psihologie tradusă în termeni sociali".

Viaţa socială se prezintă la începuturile ei având ca temelie pornirile spontane, dintre care cea mai puternică este pornirea sexuală. Pornirile, când se deslănţue, unesc pe oameni, şi când sunt satisfăcute, îi lasă să se despartă. Prin urmare, la

1) Ibid, pag. 137.
2) Ibid, pag. 142—143.

origina societăţii întâlnim aceeaşi pulsare între atragere şi respingere. Pe măsură însă ce omenirea s'a desvoltat, ritmul ei de obârşie, ce o făcea să apară ca fiind asemănătoare cu natura, a intrat în întuneric. Iar acest lucru s'a întâmplat, după Zeletin, datorită gândirei. Am văzut mai sus cum gândirea are două aspecte: unul intuitiv şi altul abstract. Aceste două aspecte, privite din punct de vedere social, se vădesc ca jucând nişte roluri dintre cele mai importante. Gândirea intuitivă este un mijloc de cunoaştere cu o însemnătate individuală. Deasupra ei se ridică gândirea abstractă, care dobândeşte o însemnătate socială aşa de mare, încât pune gândirea intuitivă în umbră. Gândirea intuitivă de partea inteligenţei şi pornirile spontane de partea simţirei sunt elemente individuale ale vieţii sufleteşti. Cu totul altfel stau lucrurile cu gândirea abstractă. Gândirea abstractă, născută, după Zeletin, din forma analitică a limbii, este un produs al vieţii sociale şi îndeplineşte rolul de a socializa cunoaşterea, de a face ideile să circule de la individ la individ în sânul societăţii. Numai gândirea abstractă face ca ceeace gândeşte individul să fie cunoscut şi de alţii, ca fructul cercetărilor spiritului să devină avere obştească. Exercitând acest rol, gândirea abstractă întăreşte viaţa obştească prin legături puternice şi variate, prin legături atât de puternice şi de variate, încât temelia vieţii obşteşti se vede mutată din pornirile spontane în ideile comune, din simţire în gândire. O schimbare cu consecinţi hotărâtoare în viaţa teoretică şi practică.

Natura îşi desfăşură viaţa în chip spontan, — ceeace nu înseamnă anarhic, — şi totdeauna pe aceleaşi căi. Şi ea face aceasta tocmai pentru a nu risipi în mod inutil energie. Uniformitatea este, spune Zeletin, o condiţie esenţială a vieţii în genere. „Desfăşurarea uniformă a spontaneităţii e ceeace se desemnează ca obicei. Rostul de a fi al obiceiului stă în economisirea de putere, deaceea însemnătatea sa e covârşitoare: peste tot unde e viaţă, e obiceiu, în omenire ca şi în natură" [1]). Ceva mai mult încă: fiind însuşi modul de manifestare al pornirilor spontane, el este ca şi acestea, adică „e cu atât mai sigur şi mai statornic, cu cât e mai ferit de lumina reflexiei". Şi fiindcă numai în natură lipseşte cu totul această lumină, numai în natură întâlnim obiceiuri în adevăratul înţeles al cuvântului. Obiceiului în starea lui curată, Zeletin îi dă numele de *habitudine*. Unde avem habitudine, avem şi desfăşurare spontană şi incon-

1) Ibid., pag., 178.

ştientă a vieţii, o desfăşurare fără greş. Pe măsură însă ce viaţa se desvoltă de la natură la omenire şi naşterea inteligenţei, prin aspectul ei abstract, intervine în desfăşurare, atunci apare obiceiul în înţeles restrâns, adică ca „o pornire uniformă, însă însoţită de conştiinţă" ce slăbeşte vieţii siguranţa ei originară şi o face şovăitoare. „Habitudinea şi obiceiul înfăţişează uniformitatea vieţii în grade deosebite de desăvârşire: cea dintâi e uniformitatea fără greş a naturii, cel din urmă uniformitatea şovăitoare a vieţii omeneşti. Trecerea de la o formă la alta e pricinuită de altoirea inteligenţei pe pornirile spontane. Astfel evoluţia vieţii de la natură la omenire nu e decât trecerea uniformităţii de la starea ei desăvârşită, sau habitudine, la starea şovăitoare pe care o desemnăm ca obiceiu" [1]). Fiind manifestări libere ale pornirilor, atât habitudinea cât şi obiceiul sunt tocmai negarea silei. Numai o tălmăcire greşită a lor a putut duce la încheerea că ar fi determinate de forţe externe. „Putem însă fi siguri că omul primitiv simte tot atât de puţin tirania obiceiurilor sale, ca şi natura greutatea pretinselor necesităţi de fer, pe care omul i le-a pus în spate" [2]).

Cu apariţia reflexiei, pornirile sunt nimicite încetul cu încetul în spontaneitatea lor, pierzându-şi siguranţa lor automatică de desvoltare. Viaţa nu se mai poate desvolta la fel de uniform ca mai înainte, ceeace înseamnă o primejdie dintre cele mai mari. Gândirea abstractă intervine acum, oferind vieţii un sprijin din afară, căutând să redea vieţii pe cale artificială uniformitatea de care ea are nevoe. Gândirea abstractă face acest lucru cu ajutorul regulelor de purtare, numite *legi*. „Regula vine să redea vieţii pe altă cale uniformitatea, ce mai înainte isvora în chip firesc din obicei. Astfel un câmp vast se deschide activităţii gândirei. Schemele ei capătă putinţa de a fi aplicate la viaţă şi formulate în principii de faptă, cu aceasta însemnătatea lor formală de mai înainte se schimbă într'o însemnătate reală" [3]). De la judecata care exprimă ceeace este dat, „Omul este onest", se trece la judecata „Omul trebue să fie onest", adică de la fapt se trece la normă, de la ceeace este la ceeace trebue să fie. „Legea, spune Zeletin, întrupează acelaş fapt ca habitudinea şi obiceiul. Când viaţa trece de la natură la omenire, uniformitatea ei se preface din habitudine în obicei; când ea înaintează de la omenirea primitivă la omenirea civilizată, uniformitatea se

1) Ibid., pag. 180.
2) Ibid., pag. 181.
3) Ibid., pag. 184.

preface din obicei în lege. Deaceea legea derivă în chip firesc deadreptul din obiceiu"[1]). Intre viaţa ce se află sub imperiul obiceiului şi aceea ce se află sub imperiul legei, sunt deosebiri fundamentale: Viaţa de sub imperiul legei se orientează abstract, deducând faptele din principii generale. După ce obiceiul s'a dismecanizat în urma intervenţiei gândirei abstracte, el este adus sub guvernarea unui principiu general. „Din acest timp fapta nu mai decurge de la sine, căci nu mai e manifestare spontană; ea trebue dedusă dintr'o formulă şi îndeplinită prin silă lăuntrică asupra pornirilor, spre a le face să se desfăşoare pe calea prescrisă"[2]).

Uniformitatea este condiţia şi modul de desvoltare a vieţii. Formele de viaţă nu sunt altceva decât forme de uniformitate. „*Habitudinea* în natură, *obiceiul* în omenirea primitivă şi *legea* în omenirea civilizată nu sunt decât trei forme deosebite de uniformitate. Şi deaceea ele se desvoltă una din alta: habitudinea slăbită prin naşterea gândirii intuitive devine obiceiu, iar obiceiul dismecanizat prin înrâurirea gândirei abstracte rămâne numai ca principiu de acţiune, care întărit prin forţă devine lege. *Astfel evoluţia vieţii de la habitudine la lege, de la natură la omenirea civilizată, nu e decât trecerea ei de la uniformitatea ei liberă, naturală, ce decurge dinăuntru în afară, la uniformitatea silnică, artificială, ce e impusă din afară înăuntru*"[3]).

Societatea a străbătut până acum două stadii: primul a fost acela când voinţa avea ca temelie simţirea şi ca mod de manifestare obiceiul; al doilea, în care ne aflăm noi acum, când temelia o formează gândirea, iar modul de manifestare este legea. In acest din urmă stadiu nu toţi oamenii pot întrupa la fel de bine schema, nu toţi pot să se conformeze întocmai principiului. Cei ce reuşesc s'o facă sunt „oameni buni", cei ce nu reuşesc sunt „oameni răi". Odată cu întronarea legei, apare deci şi crima, care nu e altceva decât abaterea de la norma stabilită. După Zeletin, oamenii nu se *nasc*, ci *devin* criminali.

In stadiul domniei obiceiului, avem o *stare de natură*, cum putem observa astăzi la popoarele primitive. In stadiul domniei legei, când pornirile sunt socotite ca ceva josnic şi legea ca ceva superior, când simţirea se află în luptă cu gândirea, apare şi lupta între morală şi natură, omenirea aflându-se într'o stare de *rătăcire de la natură*. Creştinismul trebue înţeles ca o luptă

1) Ibid., pag. 186.
2) Idid., pag. 187.
3) Ibid., pag. 188.

a forţelor morale împotriva forţelor naturale, susţinute de elenism.

Sub domnia legei însă, simţirea nu poate duce o viaţă normală. Incătuşată în scheme, supuse rigorilor legei, simţirea se îmbolnăveşte. Când o pornire este oprită sau stânjenită în mersul ei, omul simte durere; când durerea încetează, avem o uşurare lăuntrică, pe care o simţim ca plăcere. Plăcerea nu este deci altceva decât înlăturarea unei stări anormale. „Naşterea durerei şi plăcerei schimbă fizionomia vieţii simţirei. Deasupra formei ei active de obârşie se iveşte acum şi o formă pasivă: Ambele forme se învârt în extreme: cea activă pulzează între atragere şi respingere, cea pasivă între durere şi plăcere. Forma activă rămâne în fiinţă cât timp viaţa decurge în chip firesc, forma pasivă se naşte când mersul ei e stingherit prin înrâuriri interne sau externe. Şi deaceea pasivitatea e semnul unei anomalii în viaţă: durerea înseamnă existenţa anomaliei, plăcerea arată încetarea ei"[1]). Activitatea simţirei este o formă originară, papasivitatea ei este o formă derivată. Forma activă trăeşte prin sine şi înfăţişează simţirea în starea ei curată, pe când forma pasivă suferă influenţa inteligenţii şi se prezintă sub o stare intelectualizată. Forma activă e de natură individuală, pe când cea pasivă e de natură socială.

Sub domnia legei, „simţirea intră în proces statornic de ipertrofiere şi devine un element de anarhie şi revoltă". Incătuşată prea mult, ea caută să se descarce, ducând la fapte desnădăjduite. Aşa se naşte spiritul de revoltă faţă de orice regulă impusă. De aici revoluţiile, care sunt fenomene necesare în viaţa omenirei. Căci „omenirea, spune Zeletin, joacă sub domnia legei necontenit aceeaş dramă: încătuşarea vieţii de sus în jos, libertatea ei de jos în sus"[2]).

Cea mai însemnată formă a boalei simţirei, Zeletin o vede în sentimentul iubirei, care, încătuşat de legi în manifestările lui, iea aspecte aşa de grave, încât uneori ajunge până la nebunie.

După Zeletin legea are o dublă influenţă asupra sentimentului: „ea *ipertrofiază* forma pasivă şi *atrofiază* forma activă". Dorinţele sunt mari, puterea de a realiza foarte redusă însă. Sufletul făureşte planuri, dar nu are destulă energie să le înfăptuească. *„Această disarmonie între tăria dorinţelor şi slăbirea voinţei alcătueşte însuşirea predomnitoare a sufletului atins de*

1) Ibid., pag. 204—205.
2) Ibid., pag. 214.

boala simţirei" [1]). In această stare iluzia devine realitate, iar realitatea se transformă în iluzie, prezentul este pus în funcţie de ideal. O stare ce se exprimă prin concepţia filosofică numită idealism, „o plantă răsărită din durere, tot atât de nesănătoasă ca şi pământul ce-o nutreşte". Aruncând dispreţul asupra lumii reale, idolatrizând lumea imaginară, idealismul păcătueşte faţă de viaţă şi constitue o adevărată primejdie socială. Idealismul este expresia ideologică a stării nesănătoase în care se află societatea, datorită îmbolnăvirei simţirii.

Există vre-un mijloc de a ieşi din această orânduire socială nesănătoasă. întemeeată pe lege? După Zeletin există: e *individualitatea*. „Numai când în omenire se va ridica spontaneitatea împotriva normei silnice, vor ajunge spiritele să înlocuească şi în vederea lumii respectul ideei cu respectul faptului, şi să întoarcă împotriva celei dintâi dispreţul ce au acum faţă de cel din urmă. Negarea normei în viaţă va avea în chip firesc de urmare negarea ei şi ca criteriu de judecată al realităţii. Ivitu-s'au zorile acestei vieţi nouă? Născutu-s'a în omenire principiul negărei normelor? Răspunsul sună: acest principiu, prin care faptul se afirmă împotriva normei, realitatea împotriva abstracţiei, pornirea împotriva regulei, spontaneitatea împotriva silniciei, simţirea împotriva gândirei, s'a născut: el e *individualitatea*".

Omul cult are, caşi omul primitv, fetişii săi, dar el stă mai prost decât acesta. Căci în vreme ce primitivul, închinându-se fetişilor săi, adoră lucruri reale, omul cult se închină şi adoră nişte simple abstracţii ale minţii: legile, principiile, idealurile. Numai distrugând aceşti idoli ai gândirei, omul îşi face drumul liber, ca să ajungă din nou la demnitatea pierdută. Sfinţenia pe care el o atribuia ideei, se întoarce acum acolo unde îi este locul: în el însuş, căci acolo este adevărata realitate. „Intre pământ şi cer e un singur lucru sfânt: natura omenească, şi un singur păcat: acela de a se atinge de dânsa" [2]). Ridicându-se la treapta de individualitate, omul devine creatorul oricăror norme şi se simte stăpân pe ele. Normele nu mai sunt simţite ca ceva exterior, străin şi formal, ci ca ceva ce porneşte din el însuş şi este opera lui, cu care se simte perfect solidar. Cine crede că prin întoarcerea la individualitate, viaţa ar degenera în haos, se înşeală, fiindcă „nimic nu e mai statornic şi mai uniform

1) Ibid., pag. 238.
2) Ibid., pag. 275.

decât simţirea curată". Simţirea bolnavă duce la haos, nu cea sănătoasă. „Azi trăim într'o ordine formală, sub care bântue o desăvârşită anarhie reală"[1]). Trebue deci distrusă această ordine formală, constituită din regule rigide, care încătuşează viaţa, şi lăsat drum pornirilor, spre a se manifesta spontan. „Simţirea sănătoasă absoarbe norma în sine, se rutinează şi cristalizează în forme statornice de manifestare. Atunci sistemul de legi devine un sistem de habitudini, ordinea formală se preface într'o ordine reală". Reintegrând simţirea în drepturile ei, însăşi realitatea intră în drepturile ei. Realitatea se afirmă atunci ca existenţă în sine, ca individualitate. Iar cu naşterea individualităţii, se ivesc zorile unei vieţi nouă pentru omenire. Căci omul devine cu aceasta propriul său legislator şi cârmuitorul propriei lui vieţi.

Zeletin n'a apucat să mai publice volumul al II-lea din „Evanghelia Naturii". El anunţa însă, la apariţia celui dintâi, că cel de-al doilea va cuprinde următoarele capitole: Concepţia organică a naturii; Concepţia mecanică a naturii; Zorile unei concepţii nouă a naturii; Religia naturii; Natură şi artă; Iubirea de natură.

E o mare pagubă pentru filosofia română că o bună parte din opera lui Zeletin n'a putut fi până acum publicată. E cu atât mai trist cu cât nu se ştie dacă cel puţin va putea fi publicată într'un viitor apropiat!

Atribuind un mare rol afectivităţii în procesul cunoaşterii şi susţinând relativitatea cunoştinţei noastre, reprezentant al unei evoluţii spirituale şi al unui determinism universal, Zeletin ne apare ca gânditor drept un romantic spiritualist[2]).

---

1) Ibid., pag. 271.

2) Vd. şi *Cezar Papacostea*, Ştefan Zeletin, „Revista de Filosofie", 1935, pag. 223.

Lucian Blaga

Născut la 9 Mai 1895, în Com. Lancrăm, Jud. Alba, Lucian Blaga urmează liceul la Andrei Şaguna din Braşov, pe care-l termină în 1914. După răsboiu pleacă la Viena, unde urmează filosofia şi îşi dă doctoratul la această universitate în 1920. Intors în ţară, Lucian Blaga duce câţiva ani o viaţă de „Privatgelehrte", până în 1926, când este numit ataşat de presă la Varşovia, trecând apoi în aceeaşi calitate la Praga. Avansat secretar de presă, trece de la Praga la Berna, pentru ca după alţi câţiva ani să fie numit consilier de presă pe lângă legaţia noastră de la Viena. De la Viena trece din nou la Berna, unde funcţionează în calitate de consilier de presă până în Decembrie 1937, când intră ca Subsecretar de Stat la Ministerul de Externe în guvernul prezidat de Octavian Goga şi unde nu rămâne decât foarte puţină vreme. La 1 Aprilie 1938, Blaga este numit Ministru Plenipotenţiar la Lisabona. El ocupă acest post până la 1 Aprilie 1939, fiindcă, numit profesor de filosofia culturii la Universitatea din Cluj pe ziua de 1 Octombrie 1938, se întoarce în ţară, catedra universitară atrăgându-l mai mult decât viaţa diplomatică.

Din generaţia mai tânără de gânditori Lucian Blaga este fără discuţie înzestrat cu capul cel mai constructiv şi de o deosebită fecunditate. Teoria cunoştinţei, ontologia, estetica, filosofia culturii, sunt domeniile în care, într'un timp relativ scurt, a dat lucrări ce aduc contribuţii personale, totdeauna interesante, şi deschid perspective luminoase în legătură cu anumite probleme filosofice fundamentale. Dela *Pietre pentru templul meu*, cugetări apărute în 1919, când gânditorul nu avea decât 24 de ani, şi care se resimt de această vârstă, trecând prin *Cultură şi Cunoştinţă* (1922), *Filosofia stilului* (1924), *Fenomenul originar* (1925), *Daimonion* (1929), Lucian Blaga a ajuns

la cele două trilogii încheeate, care l-au impus ca gânditor, — la trilogia cunoaşterii, constituită din: *Eonul dogmatic* (1931), *Cunoaşterea luciferică* (1933) şi *Censura transcendentă* (1934) şi la trilogia culturii, constituită din: *Orizont şi stil* (1936), *Spaţiul mioritic* (1936) şi *Geneza metaforei şi sensul culturii* (1937). Avem în aceste opere de-a face cu produsul unui spirit ce se luptă cu mari şi vechi probleme filosofice, dar totuş vecinic actuale, precum şi cu probleme pe care tot mai insistent şi le pune gândirea contemporană — probleme pentru rezolvarea cărora Lucian Blaga se sprijină pe o vie forţă dialectică, pe o accentuată putere de subtilitate. ce-l face să introducă termeni noui pentru exprimarea ideilor sale, îngreuind însă totodată urmărirea lor. Deaceea începătorul în ale filosofiei va întâmpina la citirea operelor lui Blaga, şi din această pricină, dificultăţi dintre cele mai mari.

Lucian Blaga porneşte de la faptul că teologia creştină a descoperit o serie de formule, a căror largă şi adâncă semnificare, n'a fost sesizată cum trebue nici de teologi şi nici de filosofi. E vorba de acele formule dogmatice, la care au recurs gânditorii creştini şi care au adus servicii imense teologiei. Blaga este convins că dogma nu exprimă numai o formulă *metafizică*, ci că ascunde şi un sens *metodologic*, a cărei exactă determinare poate deschide filosofiei perspective noui şi poate arunca lumini vii asupra viitorului gândirii filosofice. Se impune însă ca dogmaticul să fie privit nu numai sub prisma teologică sub care a fost privit până acum, şi nici sub prisma filosofică unilaterală şi greşită sub care l-a privit Kant, imprimându-i un sens, care e unul de osândă. Blaga extinde sensul dogmei dincolo de graniţele înguste ale sensului ei religios şi ale complicaţiilor teologice şi o priveşte dintr'un punct de vedere mai înalt, din punct de vedere epistemologic în genere şi metafizic. El cercetează dogma „în structura ei pur intelectuală", căutând să demonstreze că „dogmaticul are o noimă şi în afară de... consideraţiuni[le] teologice", „că dogmei i se poate lua substratul teologic, adică huma cerească a revelaţiei, fără ca prin aceasta dogma ca tip de gândire să rămână cu rădăcinile în vânt" [1]), că dogma este un mod de gândire în genere, nu numai unul de gândire teologică.

Din motive metodologice, Blaga porneşte de la dogma

1) Eonul dogmatic, Cartea Românească, 1931, pag. 41.

creştină a trinităţii, care cuprinde o întreagă serie de elemente dogmatice şi îngădue o scrutare mai comprehensibilă a articulaţiilor structurale ale dogmaticului. Dogma trinităţii sună: D-zeu e *o* „fiinţă" în *trei* „persoane" (*o* „substanţă" în *trei* „ipostaze"). In faţa acestei formule intelectul întâmpină dificultăţi absolut insurmontabile. Cum poate fi D-zeu „unitar" şi „multiplu" în acelaş timp? Un răspuns „logic" la această întrebare ar fi fost următorul: D-zeu e „unul" ca fiinţă şi „multiplu" ca manifestare. Gândirea teologică nu s'a oprit însă la acest răspuns, pe care intelectul ar fi putut să-l primească. Gândirea teologică a împins, din contra, până la o tensiune *voită* între noţiunile „fiinţă şi persoană". Din punct de vedere logic nu există o opoziţie între noţiunea de „fiinţă" şi cea de „persoană", ci dimpotrivă o solidaritate: noţiunea de „fiinţă" e mai largă decât noţiunea de „persoană" pe care şi-o subsumează, după cum noţiunea de „persoană" ca un ce concret conţine pe aceea de „fiinţă". Solidaritatea dintre ele se păstrează şi când e vorba de aplicarea lor la existenţa numerică: „când spui despre ceva concret că e alcătuit din „trei persoane", spui implicit şi că e alcătuit din „trei fiinţe". Sau când spui despre o existenţă că e „o fiinţă", *poţi* să spui în acelaş timp cel mult şi că e o „persoană", dar nici decum că e „trei persoane". Cele două noţiuni („persoană" şi „fiinţă") sunt, dacă nu în orice aplicare a lor, atunci cel puţin în această aplicare numerică reciproc solidare" [1]). Dogma însă rupe solidaritatea dintre aceste două noţiuni, când le aplică la divinitate, păstrându-le totuş nealterate ca noţiuni abstracte. In aplicarea lor la transcendent, dogma se dispensează de raporturile logice inerente celor două noţiuni. „Se postulează deci irealizabil pentru mintea noastră — printr'un fel de transcendere a ei — o existenţă care ar putea să fie „una" ca „fiinţă", dar „trei" ca persoană" [2]). Raportul logic, de subsumare şi de la abstract la mai concret, e anulat, împotriva puterii de concepere a intelectului şi împotriva puterii de întruchipare a intuiţiei. Spiritul depăşeşte atât funcţiile intelectului cât şi pe acelea alea intuiţiei şi postulează o sinteză între noţiunile „fiinţă şi persoană", în desacord cu funcţiile logice ale minţii. Aşa procedează gândirea dogmatică pretutindeni. „Dogma, spune Blaga, atacă în mecanismul său cel mai intim însăş solidaritatea logică inerentă noţiunilor. Dogma diformează

1) Ibid., pag. 47
2) Ibid., pag. 48.

raporturile logice între noţiuni, fără ca noţiunilor în sine să le dea alt sens decât l-au avut dintru început. Totul se petrece ca şi când noţiunile ar avea în afară de funcţia lor logică şi o altă funcţie, aceea anume de a articula un ce transcendent de neînţeles prin intelect, de neconstruit prin intuiţie. Noţiunile în această funcţie dogmatică a lor ar putea să intre într'olaltă în raporturi cari sunt diametral opuse celor logice. Cu alte cuvinte, dogmatismul relaxează în chip radical raportul crezut absolut necesar între Noţiuni şi Logică" [1]). Dogma de mai sus· „D-zeu e o fiiţă în trei persoane", transpusă logic, ar trebui să aibă una din formele următoare: „D-zeu e o fiinţă în trei fiinţe", sau „D-zeu e o persoană în trei persoane", sau în sfârşit· „D-zeu e subt raportul esenţialităţii unul şi multiplu în acelaş timp", şi din acelaş punct de vedere. Avem de-a face aici din punct de vedere logic vădit cu o antinomie între noţiunile „fiinţă" şi „persoană", a căror scindare în transcendent intelectul n'o poate realiza şi deaceea el nu poate vedea în dogmă decât ceva imposibil, absurd. Dacă analizăm însă mai îndeaproape această dogmă, mai constatăm şi altceva: anume că D-zeu e afirmat „unul" şi „multiplu" în acelaş timp, dar din puncte de vedere diferite, unul ca „fiinţă" şi multiplu ca „persoane". Diferenţierea aceasta depăşeşte capacitatea intelectului, diferenţiere pe care intelectul o priveşte ca pe o încercare de mascare, de escamotare a antinomiei. Ceeace este însă o eroare. „Diferenţierea în chestiune vrea să constitue de fapt o indicaţie că antitezei, deşi fără soluţie, i se postulează o sosoluţie în afară de logică. Orice dogmă reprezintă pentru posibilităţile logice ale intelectului uman o antinomie, dar orice dogmă mai cuprinde prin înşişi termenii, ce-i întrebuinţează, şi o indicaţie precisă, că logicul trebue depăşit şi că antinomia e presupusă ca soluţionată împotriva posibilităţilor noastre de înţelegere" [2]). Nu e prin urmare aci câtuş de puţin vorba de o *mascare*, prin deghizare, ci de o *transfigurare*. O dogmă este o antinomie transfigurată. „Dogmele sunt, spune Blaga, *antinomii transfigurate*, adică antinomii cari — deşi implică pentru noi ceva antilogic — se aşează prin termenii lor constitutivi într'un mediu de soluţii postulate, irealizabile pentru mintea omenească cu inerentele sale funcţii logice. In lumina acelui mediu postulat antinomia cuprinsă în dogmă se schimbă luând

1) Ibid., pag. 50.
2) Ibid., pag. 53—54.

o înfăţişare *„de dincolo"*, care ne face să atribuim un înţeles, deşi înţelesul ne scapă în întregime. Dogmele sunt antinomii transfigurate de misterul pe care ele-l exprimă". Orice dogmă este produsul a două procedee ce se suprapun: procedeul stabilirei unei antinomii pe de o parte, procedeul transfigurării antinomiei pe de altă parte, două procedee ce se întregesc, spune Blaga, ca părţi complimentare ale unui întreg. Transfigurarea este sau explicit sau implicit cuprinsă în formula dogmatică şi deşi nu este o soluţie, ea ţine totuş loc de o soluţie sau mai exact spus ea este o soluţie postulată.

Privită în adevărata ei structură, dogma nu e ceva antilogic, ci ceva metalogic. Din punct de vedere logic ea este fără sens, este un nimic, un zero; ceeace nu înseamnă însă că n'ar avea nici un sens şi că n'ar îndeplini nici un rol. „O antinomie (transfigurată sau nu), deşi din punct de vedere logic reprezintă un zero, un nimic, poate să joace uneori în cadrul operaţiilor intelectului şi un alt rol decât rolul unui nimic: o antinomie poate să reprezinte şi echivalentul intelectual al unui mister" [1]). E tocmai ceeace a înţeles filosofia patristică şi ceeace se impune după Blaga să fie ridicat din nou în conştiinţa filosofică a timpului nostru. Dogmele din trecut nu-i servesc lui Blaga decât numai ca un pretext pentru stabilirea unui nou „tip de cunoaştere", sau „tip de ideaţie", pentru a dovedi că „dacă tipul a fost odată cu putinţă, va trebui să se admită că atitudinea spirituală care i-a slujit drept substrat atunci, ar putea să mai reapară pe planul istoriei oricând din nou, cu tot atâta avânt şi consecvenţă creatoare ca în eonul patristic" [2]).

Dogmele nu trebuesc confundate cu ceeace se cunoaşte din filosofie sub numele de paradoxii metafizice. Eleaţii au fost aceia cari au scos cei dintâi în relief, cu o rară subtilitate, dificultăţile logice ale concretului. Fiindcă mişcarea nu putea fi concepută logic, ei îi tăgăduiau realitatea, reducând-o la o simplă aparenţă sau iluzie. Ei apărau consecvenţa şi stringenţa logică împotriva concretului. Cu totul altfel se prezintă lucrurile la Hegel. După acesta gândirea dialectică se serveşte de „concepte concrete", adică de nişte concepte altfel decât acelea ale logicei tradiţionale. Aceste concepte nu se sinchisesc de principiul logic al contradicţiei, bucurându-se în acelaş timp atât de privilegiile abstracţiunii cât şi de virtuţile concretului. De pildă,

1) Ibid., pag. 58
2) Ibid., pag. 63.

conceptul concret de *devenire*. „Conceptul concret „devenire" luat ca ceva *concret* şi privit în această calitate din punct de vedere abstract-logic dobândeşte un ciudat aspect de tensiune interioară, de problematic, frizând imposibilul; analizându-l mai deaproape, supt aspect pur logic el se despică în componente contrare (neexistenţă-existenţă) cari se exclud. Acelaş concept concret de „devenire" luat ca ceva abstract şi *privit* în această calitate din punct de vedere „concret" se prezintă ca ceva în perfect echilibru, fără echivoc şi dincolo de orice tensiune interioară, ca un tot perfect solidar cu sine însuş"[1]). La fel stau lucrurile cu toate conceptele concrete: din punct de vedere abstract-logic se prezintă ca *antinomii*, din punct de vedere concret se prezintă ca *sinteză* de momente contrare, exclusive. „Ceeace subt unghiu logic pare imposibil, antinomic, paradoxal, se dovedeşte a fi posibil şi sintetic realizat în concret. Concretul e marele câmp unde îşi găseşte soluţia orice paradoxie dialectică (unitatea contrariilor)". Cu totul altfel se prezintă după Blaga paradoxiile dogmatice: acestea rămân paradoxii şi pe plan logic şi pe plan concret. Ele sunt inaccesibile cunoaşterii şi sunt postulate în transcendent. Soluţionarea antinomiilor dogmatice nu e posibilă decât într'o zonă contrară logicei şi datorită transfigurării. „Dialectica e în raport positiv, univalent, cu concretul. Sinteza dogmatică nu face şi nici nu poate să facă apel la concret. Dogma nu face apel la acategorial, deoarece utilizează concepte intelectuale. Dogma nu face apel la logică, deoarece se aşează dincolo de ea, diformând raporturile logice pe care le implică conceptele utilizate de ea. Soluţia paradoxiei dogmatice, neatinsă de mintea omenească, e postulată în transcendent. Dogma e metalogică, intracategorială şi în raport bivalent cu concretul"[2]). S'ar părea că paradoxia dogmatică se apropie până la identificare cu paradoxul-absolut, cu Non-Sensul. In realitate ea este, spune Blaga, expresia unui „Ultim-Sens inaccesibil".

Blaga demonstrează că şi gândirea ştiinţifică se serveşte de anumite tipuri de gândire şi metode, ce pot fi puse „în paralelă cu formulele şi metoda dogmatică". La un număr de cinci reduce Blaga aceste tipuri diferite, ce se aseamănă între ele prin posibilitatea pe care o au de a genera paradoxii: 1) Construcţiile teoretice de limită; 2) Construcţiile procesului logic

1) Ibid., pag. 73.
2) Ibid., pag. 90.

infinit; 3) Metoda erorilor contrarii; 4) Analogii-matematice ale dogmaticului și 5) Echivalente matematice ale dogmaticului. Să vedem pe scurt în ce constă fiecare din aceste tipuri.

Prin construcții de limită se înțeleg „acele concepte științifice cari rezultă din ducerea până la sfârșit, până la limită, a unui proces logic de abstractizare și idealizare a concretului: linia, punctul, planul, etc.". Astfel punctul se definește ca ceva spațial fără dimensiune, iar linia ca unirea a două puncte fără grosime. Cum e posibil să ne închipuim ceva spațial și totuș fără dimensiune? Realizarea unui atare concept este imposibilă. Totuș în abstract el se postulează și se așează ca act logic de limită. „In astfel de construcții e dată posibilitatea unui conflict între logic și concret. Conflictul se produce prin tendința de a traduce ceva prin excelență logic pe un plan concret" [1]).

In construcțiile procesului logic infinit, intelectul se supune unei legi logice speciale, conform căreea el „se crede îndreptățit să repete un act de punere a unei unități cantitative în acelaș fel, fără nici o limită". Prin aplicarea actului logic de punere a unei unități cantitative fără limită la un ceva concret, acest ceva concret însuș este „ridicat în procesul de puneri succesive a aceluiaș ceva — virtualmente fără limită; — concretul e apoi complectat în abstract cu expresia sumară a acestui proces logic posibil". Astfel de la spațiul concret se ajunge la spațiul infinit, de la momentul concret la timpul infinit, de la numărul concret la numărul infinit, etc. Incercarea de a traduce aceste produse ale unui proces pur logic în concret se lovește de dificultăți insurmontabile, dobândind „un aspect ibrid de îndată ce se vor neapărat realizate imaginar-concret".

Științele matematice se servesc de o metodă în care contradicția e la ea acasă: metoda erorilor contrarii. Bunăoară se afirmă despre cerc că e o elipsă, o propoziție al cărei subiect exclude hotărât predicatul, făcându-se astfel imposibilă sinteza între cele două concepte. Totuș propoziția aceasta: „Cercul e o elipsă" este afirmată, dar totodată și complectată. Complectată, propoziția sună: Cercul e o elipsă — cu distanța între focare egală cu zero". Avem deci a face aci cu două contradicții. Una e: „Cercul e o elipsă", iar cealaltă e: „cu distanța între focare egală cu zero". Ce înseamnează distanța egală cu zero? „Cercul e o elipsă", este o eroare, ce se cere corectată printr'o altă eroare, printr'o contraeroare, ajungându-se astfel la un

1) Ibid., pag. 97.

echilibru între cele două erori şi făcându-se posibilă soluţionarea unei întregi serii de probleme matematice. Metoda erorilor contrarii nu trebue însă confundată cu dogma, căci structura dogmei este cu totul de altă natură. „In formulele rezultând din aplicarea metodei erorilor contrarii orice desacord logic e ţinut în echilibru de un contra-desacord"[1]).

In ştiinţele matematice întâlnim deasemeni o seamă de fapte ce stau în analogie cu dogmaticul, ca de pildă numărul imaginar $\sqrt{-1}$ care e o construcţie absolut iraţională. Şi totuş, deşi „alcătuită printr'un tur de forţă a gândirei matematice", „construcţia $\sqrt{-1}$ intră perfect în ritmul exact şi în dinamica ţâşnirilor simetrice de forme logice ale matematicei" şi „devine în cadrul operaţiilor logic-matematice *echivalentul unei construcţii raţionale*"[2]). Asemenea construcţii sunt acceptate şi utilizate datorită faptului că se reintegrează logic în gândirea matematică. Ele nu posedă o structură dogmatică, ci sunt numai analogii dogmatice. „O construcţie dogmatică nu e... niciodată un element de larg posibile operaţii logice, adică un echivalent raţional. Dogma e cel mult element de sistem metafizic. La dogmă nu poate fi vorba despre o reintegrabilitate logică; ea constitue o definitivă revărsare din sine a logicului. O altă deosebire între construcţia $\sqrt{-1}$ şi o formulă dogmatică e a se căuta în această împrejurare: $\sqrt{-1}$ e o invenţie pur matematică, exprimând mărimi, sensuri date mărimilor, şi operaţii cu mărimi; dogma cuprinde *concepte de cunoaştere* (chiar dacă e iluzorie), *obiectiv* îndreptate (chiar şi când sunt simple ficţiuni), intenţional *ontologice* (chiar când nu le corespunde nimic în realitate). Dogma poate în consecinţă să fie expresia unui mister, ceeace niciodată nu e o construcţie ca $\sqrt{-1}$". [3]).

In ştiinţele matematice mai întâlnim, în sfârşit, şi echivalentele matematice ale dogmaticului. Un exemplu de echivalent matematic al dogmaticului îl avem în simbolul Alef al lui Cantor. „Simbolul Alef denumeşte o mărime transfinită care rămâne identică cu sine orice mărime s'ar scădea din ea", determinare care-i echivalentă cu o antinomie. Antinomie pe care Cantor o rezolvă prin scindarea conceptelor solidare de „putere" şi „sumă".

Nu mai încape deci îndoială după Blaga că dogmaticul există ca „un tip de formulare cu desăvârşire încercuit în sine"

1) Ibid., pag. 104.
2) Ibid., pag 106.
3) Ibid., pag. 107.

şi în consecinţă trebue determinat în structura lui proprie, adică desprins din aderenţele lui religioase şi „scos din paranteza revelaţie-credinţă în care a fost închis", pentru a fi din nou aşezat în procesul dinamic şi creator al gândirii. Căci, spune Blaga, „prin altoirea pe credinţă gândirea dogmatică s'a oprit în desvoltarea sa la forme care nu sunt decât caricatura embrionară a unor forme posibile în viitor" [1]).

Cele două moduri de comportare a intelectului, unul logic şi altul metalogic, au la bază două stări fundamentale ale acestuia: una „en-statică" şi alta „ecstatică". „Cât timp, spune Blaga, intelectul se aşează în cadrul funcţiilor sale logice normale, e enstatic. Din moment ce intelectul pentru a formula ceva cu ajutorul conceptelor ce-i stau la dispoziţie trebue să evadeze din sine, să se aşeze cu hotărâre în afară de sine, în nepotrivire ireconciliabilă cu funcţiile sale logice, el devine ecstatic" [2]). Ieşind din sine însuş, asezându-se categoric în afară de funcţiile sale logice, fără a renunţa la concepte intelectuale, intelectul devine ecstatic şi produce dogma. Dar intelectul nu iese de bună voie din sine, nu se decide arbitrar la ecstazie, ci el este determinat din afară la o asemenea stare. Intelectul poate fi determinat la ecstazie, sau de autoritatea cuvântului presupus *revelat,* sau de *experienţă*. Şi în aceasta stă iarăşi o nouă deosebire între gândirea dialectică şi cea dogmatică. Gândirea dialectică nu are nevoe de un impuls din afară pentru a stabili antinomii şi a le aduce pe urmă la sinteză. Din contra, „în gândirea dogmatică intelectul e silit din afară la saltul în antinomie, şi odată saltul săvârşit, intelectul rămâne în noua poziţie care echivalează cu *acceptarea* unei antinomii, transfigurată apoi în expresie definitivă a unui mister" [3]). Intelectul se decide însă pentru ecstazie, după ce au fost epuizate toate metodele enstatice. „Ecstazia implică deci epuizarea enstaziei" [4]).

Un fapt pe care Blaga îl socoate de o mare însemnătate, este încercarea, pe care o face el însuş, de a înzestra cunoaşterea înţelegătoare cu mai mult decât o dimensiune. S'au deosebit, e drept, diverse tipuri de cunoaştere — mitică, raţională, intuitivă, dialectică, etc., — tuturor însă „li s'a atribuit acelaş *sens unic* de reducere la minimum a misterului cosmic". Dacă se încearcă să se determine cunoaşterea înţelegătoare în le-

1) Ibid., pag. 127.
2) Ibid., pag. 128.
3) Ibid., pag. 133.
4) Ibid., pag. 135.

gătură cu misterul cosmic, se obţin, spune Blaga, câteva diferenţieri interesante. Astfel avem o cunoaştere care-şi pătrunde obiectul şi-l raţionalizează. O atare cunoaştere poate fi socotită o cunoaştere pozitivă cu semnul plus (plus-cunoaştere). Avem apoi o cunoaştere care este în imposibilitate să-şi pătrundă în vre-un chip oarecare obiectul. Această cunoaştere poate fi socotită ca o cunoaştere cu semnul zero (zero-cunoaştere). Avem în sfârşit o cunoaştere care-şi formulează obiectul şi-l determină ca pe un mister imposibil de construit sau de raţionalizat. Aceasta este cunoaşterea dogmatică, care merită să fie înzestrată cu semnul minus (minus-cunoaştere). Cu ajutorul plus-cunoanoaşterei spiritul omenesc tinde să reducă misterul cosmic la minimum; cu ajutorul minus-cunoaşterei din contra „spiritul omenesc tinde să fixeze, unde se poate şi când se poate, misterul cosmic în maximul său de adâncime şi de relief"[1]). „Direcţiune", „sens", adică plus şi minus, sunt termeni ce stau în funcţie de raportul pe care subiectul cunoscător îl are faţă de „mister". „Dacă subiectul cognitiv se hotărăşte pentru atitudinea plus, atunci „misterul" va fi supus unei operaţii reductive; dacă subiectul cognitiv se hotărăşte pentru atitudinea minus, atunci misterul va fi supus unei operaţii aditive, de potenţare. Cum atitudinea plus e cea firească, nici un subiect cognitiv nu va încerca operaţia de potenţare înainte de a fi epuizat toate metodele reductive. Atât operaţia reductivă cât şi operaţia de potenţare sunt susceptibile de a deveni adevărate procese care progresează indefinit în etape în aceeaşi direcţie proprie fiecăreea (plus sau minus). Teoria aceasta a „direcţiilor" se întemeează pe ideea că obiectul pur al „cunoaşterii înţelegătoare" e *misterul* sau „un" mister oarecare (x). Punctul de indiferenţă între cele două direcţii, adică punctul care corespunde atitudinei numite de noi „zero-cunoaştere", coincide cu admiterea obiectului mister ca un ce definitiv care refuză atât operaţia reductivă cât şi cea de potenţare"[2]). Cunoaşterea are de-a face totdeauna cu mistere; subiectul cognitiv se mişcă necontenit în ocolul misterului. „Toate actele şi procedeele cognitive, spune Blaga mai departe, se reduc la operaţii cu mistere. Prin unele operaţii, cele ale intelectului enstatic, misterele s'ar împuţina şi s'ar lămuri fără a dispare niciodată complect, prin alte operaţii (ale intelectului ecstatic) misterele sau cel puţin unele din ele

1) Ibid., pag. 145.
2) Ibid., pag 146—147

s'ar potenţa. *Obiectul* cunoaşterii înţelegătoare e „misterul". Problema cunoaşterii înţelegătoare e sau *reducerea* sau *potenţarea* „misterului". Pentru realizarea acestei duble probleme cunoşterea are la îndemână procedeele intelectului enstatic şi ale intelectului ecstatic" [1]).

Minus-cunoaşterea nu trebue înţeleasă ca o lipsă de cunoaştere sau ca o noţiune căreea-i sunt subsumate erorile cunoaşterei, ci tot ca o cunoaştere, însă cu o direcţie inversă celei obişnuite, ca o „cunoaştere capabilă de progres şi spor imprevizibil în acelaş sens". Formulele dogmatice nu sunt rigide, inerte, neevoluabile. Ci din contra. „Formulele minus-cunoaşterei evoluează dela un minimum de incomprehensibilitate spre un maximum de incomprehensibilitate. O formulă dogmatică e susceptibilă de developare, de precizare, devine tot mai neinteligibilă. înregistrând un spor de „carate dogmatice" [2]).

Blaga arată cum elemente ecstatice se găsesc în teoria relativităţii, în teoria cvantelor şi în teoria entelehială. Metodica ecstatică va fi aplicată după el în tot mai mare măsură, ducând la un nou mod de a pune problemele şi de a le rezolva. O serie întreagă de simptome îl fac pe Blaga să creadă şi să susţină că ritmul istoric se îndreaptă spre o nouă eră dogmatică, aşa cum a fost era creştină, spre un nou eon în care ecstazia intelectuală va fi socotită ca ceva firesc. Noul eon dogmatic nu va exclude cu totul intelectul enstatic, ci va recurge numai *in extremis* la noul fel dogmatic de a gândi. Deaceea Blaga îşi şi intitulează lucrarea, în care vorbeşte despre aceste lucruri, *Eonul Dogmatic*.

Eonul Dogmatic nu cuprinde ideile cele mai interesante din concepţia lui Blaga. Această lucrare trebue socotită, cum face dealtfel Blaga el însuş, numai ca un fundament, ca o temelie, pentru celelalte două lucrări epistemologice, *Cunoaşterea luciferică* şi *Censura transcendentă*. Şi trebue să spunem că ideile epistemologice cele mai interesante sunt cuprinse în *Cunoaşterea luciferică*. Aici se recunoaşte mai bine puterea de pătrundere şi darul de analiză, perspicacitatea şi subtilitatea spiritului lui Blaga.

Cunoaşterea înţelegătoare, după cum am avut prilejul să vedem, are ca obiect „misterul", — un fapt cu mari consecinţe epistemologice — prezintă două stări şi are mai mult decât o dimensiune. Toate aceste însuşiri ale cunoaşterei înţelegătoare

1) Ibid., pag 148.
2) Ibid., pag. 175.

sunt reluate de Blaga şi cercetate mai îndeaproape. Cunoaşterea înţelegătoare prezintă după Blaga două caractere fundamentale diferite, două moduri de comportare, ce n'au fost sesizate în toată semnificaţia lor teoretică. Cunoaşterea înţelegătoare are o comportare *paradisiacă* şi o comportare *luciferică*. Ce înseamnă una şi ce înseamnă cealaltă? Cunoaşterea înţelegătoare, cu comportarea ei paradisiacă, când se află în faţa obiectului — fie acesta intuitiv, general-abstract sau imaginar — îi aplică conceptele pe care obiectul însuş le solicită şi caută să-l înserieze pe planul conceptual. Ea se revarsă complect asupra obiectului şi merge totdeauna direct la ţintă. Ea nu se simte îndemnată să-şi depăşească obiectul. Ea nu cunoaşte problematicul în adevăratul lui sens, iar îndoelile ei sunt de scurtă durată, precum şi nedumeririle sunt fără orizont şi găsindu-şi soluţia fără întârziere. In câmpul ei „necunoscutul" nu apare decât ca „lipsă", ca obiect-interval în seria cunoscutelor sau necunoscut în seria cunoscutelor. Iar când asemenea intervale sau hiaturi apar în seria cunoscutelor, ea caută să le scoată la iveală, determinându-le, sau prin analogie cu cunoscutul când ele sunt unice, sau printr'un nou concept care să exprime esenţa „noului", când acesta e multiplu. Cunoaşterea paradisiacă se ataşează plină de încredere la obiect. „Ea e desigur capabilă de lărgire, de spor, de progres, dar înaintarea ei se face tot în contact strâns cu „obiectul".... Privită în ansamblu ea se caracterizează prin fixare asupra „obiectului", asupra obiectului socotit în întregime dat sau cu posibilităţi de a fi dat, fie în intuiţie, fie în abstracţiune, fie în imaginaţie"[1]). Cunoaşterea paradisiacă îşi este sie însăşi suficientă. Cunoaşterea înţelegătoare se prezintă cu totul altfel, când se comportă luciferic. Deşi îndreptată asupra obiectului, este totuş detaşată de obiect. Prin actul său iniţial, cunoaşterea luciferică provoacă o criză în obiect, despicându-l *în două*, într'o parte care se *arată* şi într'o parte care se *ascunde*, răpindu-i astfel obiectului echilibrul său lăuntric. Pentru cunoaşterea luciferică obiectul este un „mister", „un „mister" care deoparte se *arată* prin semnele sale şi de altă parte se *ascunde* după semnele sale"[2]). Pentru a evita eventuale confuzii pe care termenii curenţi, introduşi în filosofie, mai totdeauna le provoacă, Blaga creează noi termeni tehnici, spre a desemna cele două părţi ale obiectului în criză. Partea care *se arată* a obiectului în criză, el o numeşte *fanicul* misterului deschis (dela grecescul

1) Cunoaşterea luciferică, Sibiu, 1933, pag. 20.
2) Ibid., pag. 21.

φαίνεσθαι, care înseamnă a se arăta), iar partea care se ascunde el o numeşte *cripticul* misterului deschis (dela grecescul κρύπτειν, care înseamnă a ascunde). „A pune o problemă în raza de acţiune a cunoaşterii luciferice, înseamnă: a provoca criza luciferică în „obiect", adică a deschide un mister"[1]). Iar „a soluţiona o problemă în raza de acţiune a cunoaşterii luciferice înseamnă: a scoate pentru un moment obiectul din criza luciferică, prin revelarea cripticului; şi tot de soluţia problemei mai ţine şi actul prin care obiectului în criză (mister deschis) i se substitue, după degradarea fanicului iniţial la ceva accidental, un nou material cognitiv, anume acela prin care intenţional s'a revelat cripticul"[2]). Problematicul, tatonarea teoretică, construcţia, „adică riscul şi eşecul, neliniştea şi aventura", ţin de cunoaşterea luciferică. „Cunoaşterea paradisiacă se caracterizează printr'un fel de alipire familiară la obiectul său, pe care-l socoteşte total dat sau cu posibilităţi de a fi dat. Cunoaşterea luciferică se caracterizează printr'o distanţare plină de tulburătoare iniţiativă faţă de obiectul său, pe care-l priveşte în perspectiva „crizei", pe care ea însăşi o provoacă. Prin cunoaşterea paradisiacă se statornicesc poziţiile liniştitoare, momentele de stabilitate, permanenţa vegetativă şi orizonturile, cari nu îndeamnă dincolo de ele înşile, ale spiritului cunoscător". Prin cunoaşterea luciferică spiritul omenesc intră în sfera problematicului, a construcţiei, a nestatorniciei şi neliniştei, a fantasticului şi demonicului. Se întâmplă ca şi cunoaşterea paradisiacă să-şi pună probleme şi să construiască teorii, făcând acest lucru când întâlneşte în calea ei „hiaturi". Privite însă mai deaproape, aceste probleme şi teorii se dovedesc a fi *simili-probleme* şi *simili-teorii*. Ambele cunoaşteri, atât cea paradisiacă cât şi cea luciferică, pornesc de la acelaş material, dar se deosebesc prin modul cum îl întrebuinţează. Ambele cunoaşteri se mişcă pe cele două planuri, al intuiţiei şi al conceptului, dar se deosebesc fundamental prin procedeul lor, cât şi prin rezultatele la care ajung: cunoaşterea luciferică ajunge la rezultate la care cea paradisiacă niciodată nu poate ajunge. Intre cunoaşterea paradisiacă şi cea luciferică este o discontinuitate, care „ia aspectul violent al unei polarităţi". „Fenomenul central al cunoaşterii paradisiace e *determinarea obiectului*, nedespicat, sau acumularea de concepte adecvate asupra faptului intuit, gândit sau

1) Ibid., pag. 43.
2) Ibid., pag 44.

imaginat. Fenomenul central al cunoaşterii luciferice e cu totul altceva: *criza obiectului* şi diversele acte consecutive" [1]).

Când cunoaşterea luciferică se îndreaptă asupra obiectului, ea nu consideră ceeace îi este dat drept un obiect, ci drept un simptom al obiectului. Ajuns în raza cunoaşterei luciferice, obiectul intră în criză, adică se desface în două, într'o parte care se *„arată"* şi într'o parte care se *„ascunde"*, în fanic şi criptic, pierzându-şi astfel echilibrul interior. Cunoaşterea luciferică *problematizează* obiectul, îl transformă într'un „complex de semne al unui mister". Ceeace pentru cunoaşterea paradisiacă este obiect neted, nedespicat, este despicat de cunoaşterea luciferică în *arătat* şi *ascuns*, obiectul devenind „simplu semn arătat al unui mister în esenţă ascuns". „A săvârşi acest act şi a iscodi de pe pragul părţii, care se arată, a unui mister, partea care se ascunde a acestuia, înseamnă a „deschide un mister" ", — ceeace e tot una cu punerea unei probleme. Obiectul cunoaşterei paradisiace nu se înfăţişează niciodată cu nota de mister, dar el capătă de îndată ce ajunge înaintea cunoaşterii luciferice „starea de criză", însuşirea de mister. Toate obiectele cunoaşterii paradisiace sunt în această privinţă *mistere latente*. Obiectul ce se despică în faţa cunoaşterii luciferice poate face parte din sfera experienţei. sau poate depăşi această sferă. Orice obiect, indiferent din ce domeniu, ajunge în criză, când cunoaşterea paradisiacă îşi îndreaptă asupra lui reflexul ei de lumină. „Obiectul cunoaşterii paradisiace posedă în raport cu cunoaşterea dimensiunea „prezenţei" sau prin opoziţie, a „hiatului". Un obiect poate să fie aci prezent (cunoscut), cum poate să fie şi lipsă. Obiectul cunoaşterii luciferice e totdeauna aşezat la răscrucea, la întretăierea altor două dimensiuni: a „arătatului" (cunoscut) şi a „ascunsului" (necunoscut)" [2]). „Necunoscutul are prin urmare două sensuri, unul ca hiat în cadrul cunoaşterei paradisiace şi altul ca ascuns în cadrul cunoaşterei luciferice, după cum şi „cunoscutul" are tot două sensuri, unul ca „prezenţă" şi altul ca „arătat". In cadrul cunoaşterei luciferice unui mister deschis i se substitue un nou conţinut reprezentând „ascunsul", acesta la rândul lui se va transforma iarăşi într'un mister deschis, căruia i se va substitui un alt conţinut reprezentând un alt ascuns, şi a. m. d. „In cadrul cunoaşterii luciferice „arătatul" e substituibil prin „ascuns". Cu totul altfel se prezintă

1) Ibid, pag. 24.
2) Ibid, pag. 30.

lucrurile în cadrul cunoaşterei paradisiace. Aici un „hiat" îndeamnă să fie întregit. „Un hiat anulat prin *întregire* nu se *substitue* obiectelor deja cunoscute, ci li se *alătură*. „Hiatul" se adaogă „prezenţei"". Cunoaşterea paradisiacă înaintează în domeniul necunoscutelor în chip extensiv, liniar, prin întregire, adaogere, juxtapunere. Cunoaşterea luciferică, din contra, înaintează intensiv, în adâncime. „Cunoaşterea luciferică încearcă să pătrundă tot mai adânc în esenţa *ascunsă* a obiectelor. Misterelor deschise li se substitue altele. „*Ascunsul*" revelat ia în anume măsură locul „*arătatului*" iniţial. „Necunoscutul" are deci în limitele celor două feluri de cunoaştere semnificaţii diverse. „Necunoscutul" în domeniul cunoaşterei paradisiace e simplu suma tuturor „hiaturilor". Necunoscutul în cadrul cunoaşterei luciferice e un permanent şi inevitabil postulat, care cere veşnic înlocuirea „arătatului" prin „ascuns" şi a acestuia prin „şi mai ascuns". Necunoscutul în limitele cunoaşterei luciferice are un accent de esenţialitate faţă de cunoscut şi e chemat, odată revelat, să dea un caracter de accidentalitate cunoscutului iniţial" [1]).

Cunoaşterea paradisiacă operează cu categorii şi concepte, ridicând faptele concrete pe planul conceptual şi, efectuând o reducţie numerică, împuţinează diversitatea concretă. Şi cum obiectele cunoaşterei paradisiace sunt, din punctul de vedere al cunoaşterei luciferice, „mistere latente", cunoaşterea paradisiacă efectuiază o reducere numerică a „misterelor latente" ale experienţii. Ca atare cunoaşterea paradisiacă se serveşte de două procese: unul o face să progreseze „extensiv în necunoscut prin scoaterea la iveală de noui obiecte", iar altul o face să reducă „numeric misterele latente ale lumii prin determinarea lor conceptuală", Cunoaşterea luciferică nu are aface cu mistere latente, ci deschide misterele ca mistere, supunându-le unei varieri calitative. Trei sunt posibilităţile acestei varieri calitative: „1) Un mister deschis poate să îndure atenuare în calitatea sa; 2) Un mister deschis poate să fie permanentizat în calitatea sa; 3) Un mister deschis poate să fie potenţat în calitatea sa" [2]). Posibilitatea dintâi este cea mai frecventă, a doua este mai rară, iar a treia este excepţională.

Dacă e vorba acum să ştim în ce raport stau aceste posibilităţi de variere calitativă a misterelor, cu direcţiile, amintite mai sus, ale cunoaşterei luciferice, e uşor să ne dăm seama.

---

1) Ibid., pag. 31.
2) Ibid., pag. 33.

„1) Atenuarea calitativă a unui mister deschis vom socoti-o ca procedeu de cunoaştere drept „plus-cunoaştere”. 2) Permanentizarea calitativă a unui mister deschis va dobândi denumirea de „zero-cunoaştere”. 3) Inteţirea calitativă a unui mister deschis va purta ca procedeu denumirea de „minus-cunoaştere” [1]). In această distribuţie simbolică pe care o face Blaga, el distinge două zeruri, unul ca direcţie, iar altul ca *punct de plecare*, în care epistemologic se plasează totdeauna un mister deschis. Pentru a înlesni înţelegerea lucrurilor, e indicat să reproducem schema pe care ne-o dă Blaga (Fig. 1). Avem în schema grafică alăturată un zero pe linia orizontală, care semnifică punctul de

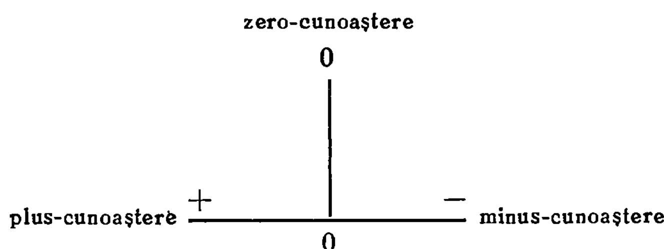


Figura 1.

plecare, „origo”. Iar la capătul de sus al liniei verticale, zero semnifică direcţia. „Când prin operaţiile cunoaşterii luciferice „misterul deschis” sufere o atenuare în calitatea sa, vom spune că operaţiile au avansat în direcţie *plus*. Când prin operaţiile cunoaşterei luciferice misterul deschis sufere o înteţire în calitatea sa, vom spune că ele au înaintat în direcţie *minus*. Când prin operaţiile cunoaşterii luciferice misterul n'a suferit nici o schimbare calitativă, vom spune că operaţiile s'au săvârşit în direcţia *zero*. Prin zero-cunoaştere ca „direcţie” misterul deschis se fixează în identitate cu sine însuş într'o poziţie definitivă, recunoscută drept inatacabilă prin mijloace conceptual-cognitive”. Acest punct de plecare, acest „origo”, e dat oriunde pentru cunoaşterea luciferică există posibilitatea de a deschide un mister. „Oricare ar fi problema, din momentul punerii ei, ea poate să devină punct de purcedere (zero=origo) pentru procedee de „soluţionare” mişcându-se în direcţii diverse. Dar toate aceste puncte de plecare sunt relative, fiindcă depind de problema care se pune de fiecare dată. Cum relative sunt şi coordonatele. In afară de aceste infinit de multe puncte „origo”, toate relative,

1) Ibid., pag. 35.

există după Blaga şi un origo absolut, precum şi coordonate absolute ale cunoaşterii luciferice. „Situat în „origo absolut" (un loc epistemologic numai abstract determinabil) poate fi considerat orice mister latent, care „se deschide" pe planul experienţei empirice-concrete. Deoarece există o infinitate de mistere latente în cadrul experienţei concrete. adică o infinitate de mistere, ce pot fi deschise aci, urmează că în punctul origo absolut se aşează de la sine toate problemele puse în cadrul cunoaşterii luciferice în legătură cu fenomenele empirico-concrete. Din origo absolut pornesc coordonatele absolute în sens plus, minus, zero"[1]).

Dar cunoaşterea luciferică nu cuprinde numai acea diversitate de direcţii — plus, minus, zero — ci aşa numitele de Blaga *„domenii"*, „care cuprind deoparte toate „misterele progresiv atenuate" (domeniul plus-cunoaşterii), de altă parte toate „misterele progresiv potenţate" (domeniul minus-cunoaşterii) şi între ele linia zero-cunoaşterii cu toate „misterele permanentizate"". Fig. 2 alăturată face intuitive aceste lucruri. Să presu-

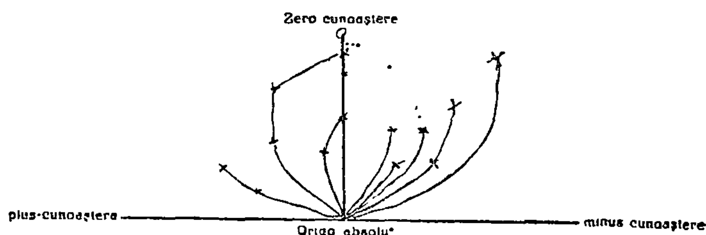


Figura 2.

punem că un fenomen empiric devine obiectul cunoaşterii luciferice. El va fi transformat în „complex de semne ale unui mister". Incercându-se să i se găsească soluţia, fenomenul în chestiune va fi supus unei varieri calitative. Depinde acum în ce direcţie se mişcă cunoaşterea luciferică pentru a găsi soluţia. Dacă se mişcă în direcţia plus-cunoaşterei, atunci misterul va fi supus unei operaţii de atenuare. Vom avea o parte care se arată şi o parte care se ascunde. Soluţia aceasta poate la rândul ei să fie privită ca provizorie. Partea care se ascunde, poate eventual să fie supusă unei noui operaţii, care va desface iarăşi obiectul în arătat şi ascuns. Şi aşa mai departe. La fel se vor petrece lucrurile şi cu celelalte domenii.

1) Ibid., pag. 37.

Pentru a face mai clare lucrurile, să recurgem la un exemplu, pe care dealtfel Blaga însuş îl dă. Să presupunem că cunoaşterea se îndreaptă asupra faptului lumină, cu tot complexul de probleme: propagare, reflexie, refracţie şi interferenţa ei, dispersiune spectrală, etc. Acest fapt devine pentru cunoaşterea luciferică un complex de semne al unui mister, obiectul lumină ajunge în criză, despicându-se în fanic şi criptic. Din pragul fanicului, cunoaşterea luciferică caută să scoată la iveală cripticul obiectului în chestiune. Ea revelează cripticul prin susţinerea că este „ondulaţie în eter". Prin aceasta fanicul iniţial al misterului deschis — „materialul empiric, în ansamblu, experienţele optice cu privire la propagarea luminei, la reflexie, refracţie, polarizare, interferenţă, dispersiune spectrală" — suferă o degradare, căzând pe al doilea plan. Iar misterului deschis i se substitue cripticul revelat — ondulaţie în eter — misterul deschis suferind astfel o atenuare calitativă. „In adevăr „misterul deschis" fusese la început reprezentat prin „fanicul" său, adică prin materialul empiric foarte complex şi de mare diversitate (proprietăţi calitative ale luminei, proprietăţi de propagare, de reflexie, de refracţie, de interferenţă, etc.), iar la urmă vedem acelaş mister reprezentat în cunoaştere prin construcţia imaginară mai elementară, mai simplă (ondulaţie în eter), prin care s'a încercat a se revela cripticul misterului"[1]). Construcţia imaginară „ondulaţie în eter" poate deveni la rândul ei iarăş „mister deschis" şi anume lature *fanică* a unui mister deschis, urmând apoi să i se reveleze cripticul, ş. a. m. d., realizându-se în chipul acesta un ciclu de probleme şi soluţii.

După Blaga, noţiunea de „mister" n'a fost supusă de gânditori unei analize critice serioase, ceeace a dat naştere la nenumărate confuzii. Noţiunea de mister se prezintă, după gânditorul nostru, cu variante de o precizie matematică. Astfel avem: mistere latente, mistere deschise, mistere atenuate, mistere permanentizate, mistere potenţate, mistere-hiaturi, mistere-minuni, mistere adventive.

Cum se face însă revelarea cripticului din pragul fanicului? Cu ajutorul unei trambuline sau, cum spune Blaga, a unei „punţi de salt". Cu ajutorul aşa numitei de Blaga „idei teorice". Astfel, pentru a ajunge la construcţia imaginară „ondulaţie în eter", a fost nevoe de ideea teorică a determinismului mecanicist, care a imprimat conţinutului construcţiei pecetea ei. Prin

1) Ibid., pag. 45.

idee teorică nu trebue să se înţeleagă o idee de natură teoretică, a cărei valabilitate rezultă din verificabilitatea ei. Rolul de seamă al ideei teorice „e de a mijloci o construcţie teoretică şi în legătură cu aceasta de a mijloci şi unele accesorii explicative, care toate la un loc realizează un acord indirect între conţinutul „fanic" al materialului dat şi „ideea teorică" însăşi" 1). Ideea teorică nu se cere în mod necesar raportată la o verificare posibilă. Problema verificării ei se pune abia după ce construcţia, pe care a provocat-o, a luat naştere. Funcţia de idee teorică poate fi îndeplinită fie de o idee cu caracter de principiu, fie de una cu caracter de lege, fie de una cu caracter de categorie, fie chiar numai de o idee comună. Ideea teorică nu se aplică direct la materialul fanic, ci în mod indirect, fiindcă ideea teorică se găseşte totdeauna în divergenţă faţă de fanicul misterului deschis, iar aplicarea se face pe cale indirectă cu ajutorul construcţiilor şi a unor accesorii teoretice.

Categoriile în genere au după Blaga o dublă funcţiune: o funcţie în cadrul cunoaşterei paradisiace şi o altă funcţiune în cadrul cunoaşterei luciferice. In cadrul cunoaşterei paradisiace, categoriile sunt *chemate, solicitate* de materialul intuitiv. Categoriile se află deci într'o atitudine *asonantă* faţă de material. Dimpotrivă, în cadrul cunoaşterii luciferice categoriile stau cu totul *în dezacord* faţă de fanicul unui mister deschis. „In funcţia lor intermediară de punte de salt în criptic — conceptele categoriale sunt utilizate nu *asonant* sau în conjuncţie cu fanicul unui material, ci *disonant, din flanc,* sau chiar *în răspăr* cu ceeace e fanic. Acordul între conceptul categorial şi fanic se obţine în domeniul cunoaşterii luciferice *indirect,* prin mijlocirea unor construcţii şi accesorii teoretice, nu *direct* ca în domeniul cunoaşterii paradisiace" 2). Avem deci o funcţie dublă a categoriilor care, după Blaga, n'a fost observată şi relevată de gânditorii de până la el. Toţi vorbiau de categorii, scoţând în relief însă numai comportarea lor asonantă faţă de material, dovedind prin aceasta că nu cunoşteau de cât o singură funcţie a lor — aceea pe care Blaga o atribue numai cunoaşterii paradisiace.

Dacă e acum să ne dăm seama de întregul procedeu al cunoaşterii luciferice, atunci când ea efectuează o atenuare calitativă a unui mister deschis, distingem după Blaga următoarele

1) Ibid, pag. 67.
2) Ibid., pap. 58.

momente pe care el le consideră ca tot atâtea acte logic separabile:

1) Deschiderea unui mister. Despicarea obiectului în fanic şi criptic;

2) Punerea unui accent pe cripticul misterului deschis;

3) Punerea unei idei teorice ca punte de salt în cripticul misterului deschis;

4) Revelarea cu ajutorul ideei teorice a cripticului misterului deschis; printr'o „construcţie";

5) Degradarea fanicului iniţial al misterului deschis;

6) Reducţia misterului deschis la cripticul său revelat.

Mai este însă un moment pe care Blaga îl socoate demn de relevat la cunoaşterea luciferică: e ceeace el numeşte *zarea interioară* a problemei, — zare interioară ce stă în strânsă legătură cu ceeace ştim noi acum că este tensiunea interioară a problemei. „Tensiunea interioară a problemei e ca un arc din care va porni săgeata, ce se va împlânta în bolta teoriei" [1]). Tensiunea interioară şi zarea interioară stau în anumite raporturi determinate. „Cu cât tensiunea interioară a problemei e mai mare, cu atât construcţia teoretică şi accesoriile ei, menite să acordeze indirect „fanicul" şi „ideea", vor fi mai multe la număr şi se vor deosebi mai profund prin conţinutul lor de ideea teorică şi de materialul fanic al problemei puse. Cu cât divergenţa de conţinut între idee teorică şi material fanic e mai accentuată, cu atât se impune pentru acordarea lor indirectă un ocol mai excentric şi o cascadă de accesorii mai complicată. Perspectiva aceasta de la tensiune, de la arc, la bolta în care se va fixa săgeata lansată în criptic, perspectiva aceasta spre un luminiş mai mult sau mai puţin depărtat, în care se va aşeza „soluţia" problemei, o putem numi *zarea interioară* a problemei. Cu cât „tensiunea interioară" a unei probleme e mai mare, cu atât soluţia ei teoretică va cuprinde a priori mai multe elemente, cari *nu* sunt implicit date în „ideea teorică" şi în „fanicul iniţial" al problemei; cu atât în cadrul problemei se deschide deci o zare mai depărtată şi mai largă de posibilităţi de noui elemente". Zarea interioară designează ţinta către care trebue să se îndrepte deslegarea problemei, perspectiva de soluţionare. Problemele de tensiune interioară şi de zare interioară sunt definitorii pentru cunoaşterea

1) Ibid., pag. 90—91.

luciferică. „Problemele de tensiune interioară şi de zare interioară definesc şi circumscriu, spune Blaga, în totalitatea lor, niciodată încheeată, zona cunoaşterii luciferice" [1]).

Cunoaşterea luciferică reveleazā, după cum ştim acum, cripticul unui mister deschis. In număr de trei sunt planurile pe care ea face acest lucru: 1) Planul α, al sensibilităţii înţelegătoare (empiric-concret); 2) Planul β, al imaginaţiei înţelegătoare (imaginar-concret) şi 3) Planul γ, al înţelegerii conceptuale. Cunoaşterea luciferică poate trece de pe un plan pe altul, de pildă să reveleze un criptic al unui mister deschis şi să treacă în varierea lui calitativă pe planul β sau poate chiar γ. Nu este însă neapărat necesar ca ceeace e fanic pe planul β sau γ să fie fanic şi pe planul α. Pentru a face mai uşor inteligibilă teoria lui Blaga despre cunoaştere, e indicat, credem, să reproducem graficul pe care-l dă gânditorul însuş. (Fig. 3).

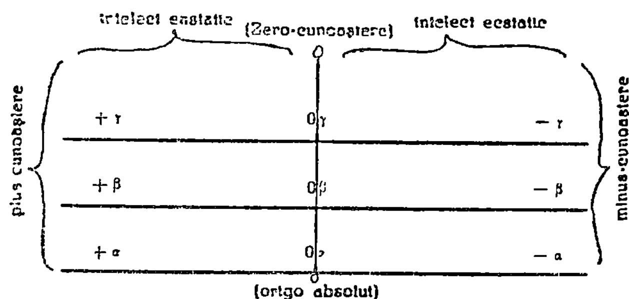


Figura 3.

Explicaţia ea însăşi nu poate fi înţeleasă decât în legătură cu cunoaşterea luciferică — ceeace a scăpat până acum tuturor gânditorilor cari s'au ocupat cu problema explicaţiei. A explica ceva a fost înţeles, sau în sensul de a arăta cauza acestui ceva, sau în sensul de a subsuma acest ceva unui ceva mai general, — în ambele cazuri însă greşit. Căci explicaţia nu-şi dobândeşte un sens exact decât dacă este înţeleasă în cadrul cunoaşterii luciferice. „*A explica ceva,* spune Blaga, *înseamnă a acorda indirect acest ceva cu cripticul revelat al acestui ceva.* Explicaţia e procedeul complect, integral, al varierii calitative a unui mister în general" [2]). Explicaţia stă după Blaga

1) Ibid., pag. 93.
2) Ibid., pag. 155

în legătură indisolubilă cu cripticul, cu misterul. Ea nu poate fi înțeleasă fără raportarea la cripticul unui mister deschis. Blaga se simte deci îndreptățit să susțină: „Nu există explicație, cu adevărat, fără de o inițială provocare a crizei luciferice în obiect. Nu există explicație cu adevărat fără revelarea pe un plan oarecare a cripticului unui mister deschis. Nu există explicație cu adevărat fără de o acordare indirectă a fanicului și cripticului revelat al unui mister deschis". Iar modurile de funcționare a explicației sunt în funcție de modurile cunoașterii luciferice. Vom avea așadar o plus-explicație, o zero-explicație și o minus-explicație. Explicația nu exclude însă descrierea: cunoașterea luciferică poate fi în anumite condiții și în oarecare măsură și descriptivă.

Dar concepția lui Blaga despre cunoașterea luciferică duce în mod necesar la metafizică, căci cunoașterea are după Blaga în esența ei un adânc sens metafizic. In „Censura Transcendentă" el caută tocmai să determine raportul dintre „principiul metafizic absolut" și „cunoașterea individuată", raport privit ca o „relațiune dela o existență productivă la o existență produsă", adică raportul dela creator la creat, dela autor la făcut, dela un x determinant la rezultatul determinat". Prin cunoaștere individuată Blaga înțelege cunoașterea, așa cum aceasta este realizată de un individ oarecare. Iar prin „principiu metafizic absolut" el înțelege ceeace, cum spune el, imaginația metafizică a numit când substanță, când eu absolut, când Rațiune imanentă, când Tată extramundan, când Inconștient, când Conștiință, etc., și pe care Blaga îl mai numește și Marele Anonim, fără să caute deocamdată a determina dacă este extramundan sau intramundan, dacă este transcendent sau imanent vieții. Ceeace-l interesează pe Blaga, e că Marele Anonim e factorul metafizic central.

Inainte însă de a vedea în ce constă raportul dintre Marele Anonim și cunoașterea individuată, e necesar să vedem cum se înfățișează cunoașterea individuată. Patru sunt modurile pe care Blaga le descoperă la cunoașterea individuată: cunoașterea concretă, cunoașterea înțelegătoare (paradisiacă și luciferică), cunoașterea mitică și cunoașterea ocultă. Cunoașterea concretă se caracterizează prin aceea că nu e de sine stătătoare, ci că e sau punct de plecare pentru celelalte moduri, sau un element constitutiv al lor. De aceea ceeace se arată în planul concret, nu este din unghiul de vedere al cunoașterii

înţelegătoare decât un semn al unui mister latent sau al unui mister declarat. „Elementul cognitiv „culoare concretă", sau „sunet concret", sau „palpabilul concret", etc., înseamnă în cadrul cunoaşterii înţelegătoare: ceva ascuns, care e *altfel*, ni se arată aşa"[1]). Ceeace percepem cu simţurile nu sunt prin urmare decât nişte disimulări ale unor mistere, pe care simţurile numai ni le revelează. Cunoaşterea concretă se mai caracterizează prin aceea că în orizontul ei nu se întâlneşte nicăeri vre-un *gol* sau vre-o *lipsă* sau vre-un *hiat:* orizontul ei este totdeauna plin. „*Plenitudinea* orizontului concret sensitiv complectează disimularea sensitivă. Misterele revelate prin simţuri umplu totdeauna până la saturaţie întregul orizont concret al conştiinţei. Nu se îngădue în nici un chip în acest orizont o „porozitate", sau posibilitatea ivirei conştiinţei concrete a unor „lipsuri", „goluri", cari să corespunză unora dintre mistere, despre care ştim numai pe altă cale, deductivă, că sunt prezente, şi că în consecinţă ar trebui să fie semnalate în orizontul concret cel puţin printr'un „hiat". Dacă există undeva în natură un horror vacui, el există ca particularitate a conştiinţei"[2]). Datorită acestui lucru, subiectul cognitiv, care s'ar mişca numai în planul cunoaşterii individuate concrete, nu ar putea ajunge la conştiinţa că această cunoaştere efectuează o disimulare a misterelor. Cunoaşterea înţelegătoare, atât paradisiacă cât şi luciferică, efectuează, cum ştim acum, o disimulare a misterelor. Cel mai frecvent mod al cunoaşterii individuate, după cunoaşterea paradisiacă, este cel mitic. Deşi juxtapus celorlalte, el le pătrunde totuş pe toate. Insăş cunoaşterea oamenilor culţi e impregnată de mit. Superstiţiile bunăoară nu sunt decât mituri în miniatură. Raţiunea n'a distrus miturile, ci numai le-a fragmentat, le-a amestecat, le-a împrăştiat. „Miturile vor să exprime în *icoană* sensuri smulse existenţii. Momentul „disimulării" e cuprins în chiar definiţia mitului. Actul de însufleţire al faptului, închiderea unui „sens" subt haina unor imagini concrete, redarea sensului prin personagii închipuite şi prin întâmplări simbolice, intervin ca factori în geneza şi în structura oricărui autentic mit". Miturile nu trebuesc socotite, însă, drept revelaţii pure ale unor sensuri sau transcendenţe. Căci, e adevărat, „miturile exprimă un sens, dar îl exprimă numai în măsura, în care-l şi ascund". In sfârşit, un alt mod al

1) Censura Transcendentă, Cartea Românească, 1934, pag. 47.
2) Ibid., pag. 51.

cunoaşterii individuate este cunoaşterea ocultă, adică acea cunoaştere ce se referă la fenomene oculte, cunoscută şi sub numele de clarviziune. Dar nici cunoaşterea ocultă nu depăşeşte după Blaga în eficacitate celelalte moduri cognitive. Ea nu este o cunoaştere mai adecvată decât aceasta. Ea revelează, ce-i drept, anumite fenomene, dar le revelează, disimulându-le totodată.

Astfel, cunoaşterea individuată, luată sub oricare din modurile ei, nu poate duce la revelaţii adecvate. Privită în ansamblul modurilor ei, cunoaşterea individuată nu înseamnă pe plan ontologic altceva, decât „o *infinită apologie* a misterului existenţial". „Lumea, aşa cum o ştim, cum o simţim, cum o înţelegem, şi n'o înţelegem, are pe plan metafizic rostul unei *imense apologii a ministerului existenţial*". Cunoaşterea individuată nu operează decât supunându-se censurii transcendente exercitată de Marele Anonim. Cunoaşterea individuată este, prin structura ei central-ontologic fundată, în imposibilitate de a converti un mister existenţial în non-mister. Blaga numeşte revelaţie, „orice eventuală isbucnire sau arătare positivă a unui mister existenţial în conul de lumină al cunoaşterii individuate"[1]) şi după el „nu există revelaţii adecvate". Toate revelaţiile existente nu sunt după Blaga decât revelaţii disimulatoare. „Un mister existenţial, descoperindu-se sau revelându-se cunoaşterii individuate, e *disimulat* prin însăşi structura întipărită cunoaşterii individuate potrivit intenţiilor inerente censurii transcendente". Orice revelaţie nu este adecvată, tocmai fiindcă este censurată — censurată de Marele Anonim.

Dece însă această intervenţie a Marelui Anonim, pentru ca orice revelare a unui mister existenţial să nu fie decât o revelare disimulată? Marele Anonim intervine cu censura transcendentă, spune Blaga, „fiindcă o cunoaştere, absolut obiectivă, adică pozitiv transcendentă, implică probabil o primejdie pentru echilibrul şi pentru intenţionalitatea existenţială"[2]). Trei motivări găseşte Blaga unei asemenea censuri transcendente: o motivare minimală, una medie şi alta maximală. Să le luăm pe rând. După motivarea minimală, censura transcendentă este necesară în interesul vieţii şi al spiritului. Posedarea adevărului absolut ar condamna viaţa şi spiritul la stază perpetuă, ar distruge orice tensiune, ar face imposibilă creaţia şi ar reduce

1) Ibid., pag. 43.
2) Ibid., pag. 95.

cunoaşterea la repetiţie stereotipică. „Spre a preîntâmpina „staza perpetuă" a vieţii şi spiritului, Marele Anonim aplică cunoaşterii individuate „censura transcendentă". Ingrădind astfel cunoaşterea individuată, Marele Anonim o înzestrează în acelaş timp cu tendinţa dinamică de a se depăşi în fiecare moment" 1). După motivarea medie, o cunoaştere individuată absolută ar constitui o primejdie pe de o parte pentru individul creatural, pe de altă parte şi pentru obiectul cunoscut însuş. Pentru individul creatural, findcă o cunoaştere individuată absolută l-ar smulge pe acesta din aderenţele sale creaturale şi i-ar distruge echilibrul. Pentru obiectul cunoscut, fiindcă în acest caz el ar putea fi creat după voe şi tot aşa ar putea fi distrus. „Aceste primejdii au toate caracterul unei perturbaţiuni virtuale a echilibrului existenţial" 2). In sfârşit, după motivarea maximală, o astfel de cunoaştere ar însemna o primejdie chiar pentru Marele Anonim însuş, care ar putea fi diminuat în potenţa lui şi zădărnicit în intenţiile lui. „Orice eventuală cunoaştere absolută proprie unui punct periferial al existenţii ar însemna un pericol de descentralizare a existenţei". Iată deci raţiunile pentru care Marele Anonim a instituit censura transcendentă: grija pentru subiectul cunoscător, pentru obiectul cunoscut şi pentru el însuş. Censura este totalitară şi preventivă. „Prin censura transcendentă e oprită însăşi cunoaşterea deplină, pozitivă, nedisimulatoare. Omul n'are posibilitatea să treacă peste această oprelişte, fiindcă ea e înscrisă în fiinţa şi structura sa. Marele Anonim nu va avea deci prilejul să se răsbune, nici dacă l-am înzestra înadins cu asemenea micimi. Cuvântul biblic: „Cine vede pe Dumnezeu, moare" — rămâne un simplu cuvânt, poetic şi impresionant, dar fără obiect. Căci D-zeu s'a îngrijit să nu poată fi văzut, adecă să nu poată fi cunoscut întocmai; Dumnezeu s'a îngrijit să poată fi cunoscut cel mult „disimulat" sau ca „mister catexohen"; altfel n'ar muri numai cel ce-l vede, ci o putere s'ar stinge şi în Dumnezeu. Dacă cineva ar vedea pe Dumnezeu, ar putea să piară în parte Dumnezeu însuş; o asemenea cunoaştere ar echivala cu o castrare parţială a divinităţii" 3).

Deşi cunoaşterea individuată procedează prin revelaţii disimulatoare, totuş obiectul cunoscător nu-are conştiinţa disimulării, ci este ferm convins că se află în posesiunea unor revelaţii pure,

1) Ibid., pag 96.
2) Ibid., pag. 97.
3) Ibid., pag. 102—103.

nedisimulatoare, că obiectul este aşa cum se arată şi că chiar dacă mai este ceva ascuns, acel ceva poate să fie cunoscut prin alte revelaţii. Credinţa aceasta, că revelaţia e pură şi că obiectul este sesizat în mod adecvat, este numită de Blaga *iluzia adecvaţiei*. Blaga consideră această iluzie a adecvaţiei un moment întregitor al censurei transcendente, o supraasigurare a acesteea. Stăpânit de iluzia adecvaţiei, subiectul cognitiv nu va mai simţi nevoia să caute dincolo de revelaţia disimulatoare misterul, ci, socotindu-se în posesia unei revelaţii pure, nu va mai face nici o încercare de a cunoaşte misterul existenţial şi se va declara mulţumit. Iar când „cunoaşterea individuată stă subt imperiul deplin al censurii, al censurii supraasigurate de iluzia adecvaţiei, se poate spune că e în stare de graţie", de graţie censurată, subiectul cognitiv fiind prin aceasta păzit „nu numai de o ipotetică primejdie metafizică, ci şi de orice frământări şi chin, cari duc la învrăjbire cu sine însuş". Cunoaşterea individuată în modurile ei de cunoaştere concretă, paradisiacă şi mitică, au comun faptul că produc asupra subiectului cognitiv impresia că obiectele se oferă ele singure, că nu e nevoe de nici un efort pentru cunoaşterea lor. In cunoaşterea concretă, paradisiacă şi mitică, accentul cade pe receptacular, pe factorul inconştient, organic. Aceasta spre deosebire de cunoaşterea luciferică unde accentul cade pe spontaneitate, pe elaborare conştientă, pe efort. „Prin cunoaşterea luciferică subiectul cognitiv iese din starea de graţie, apucând drumul dramei sale proprii", iese nu rupând orice legătură cu starea de graţie, ci „iese din graţie numai ca frământare, ca tentaţie, ca încercare, ca exces" [1]). Actul iniţial al cunoaşterii luciferice sparge iluzia adecvaţiei şi o înlătură. Datorită cunoaşterii luciferice, subiectul cognitiv se simte deziluzionat de rezultatele obţinute cu ajutorul celorlalte moduri ale cunoaşterii individuate şi-şi dă seamă că revelările sunt numai revelări disimulatorii. „Revelările sunt privite ca simple semne arătate ale unor mistere în esenţă ascunse. Prin modul „luciferic" cunoaşterea individuată se instalează în mister ca atare" [2]). Cunoaşterea luciferică şi mister stau indisolubil împreună. Cunoaşterea luciferică nu poate fi înţeleasă fără ideea de mister.

Cunoaşterea individuată se poate ridica după Blaga până la ideea adecvată despre „obiectul total", idee care este aceea

1) Ibid., pag. 109—110.
2) Ibid., pag 111.

de mister. Dar această adecvare trebue înţeleasă într'un sens determinat. Ideea adecvată despre obiectul total, adică ideea de mister, „consistă în conştiinţa unei *absenţe* cu accent de *esenţialitate*, care se substitue unei *prezenţe pline*, dar *fără* accent de esenţialitate. Imprejurarea aceasta ne face să numim ideea de mister o „idee-negativ". Ideea de mister acopere „obiectul total", dar îl acopere aşa cum în tehnica plastică „negativul", clişeu sau mulaj, îşi acopere „obiectul"" [1]).

Cunoaşterea luciferică are ceva dramatic în sine: ea face necontenit eforturi şi încercări de a converti un mister în non-mister, pentru ca în cele din urmă să-şi dea seama că totul e în această privinţă zădarnic şi să caute apoi să se integreze în mister — să se integreze pentru a-l varia. Iată care sunt după Blaga fazele dramei interioare a cunoaşterii individuate: starea de graţie, ieşirea din graţie, orgoliul luciferic, eşuarea şi integrarea în mister.

Mai este o chestiune pe care Blaga şi-o pune, aducând şi aci contribuţii ingenioase. Subiectul individuat este înzestrat cu „fenomene de conştiinţă", cu factori subiectivi, cari intervin în actul cunoaşterii, factori cari nu au nici o similitudine cu obiectul de cunoscut. Pe ce ne bazăm atunci ca să susţinem că aceste fenomene şi aceşti factori au totuş virtuţi cognitive, că pot fi consideraţi ca semne cognitive ale transcendenţei? Noi suntem îndreptăţiţi să atribuim acestor fenomene de conştiinţă valori cognitive, atunci când subiectul individuat răspunde la aceleaşi transcendenţe în mod *constant* cu aceleaşi fenomene de conştiinţă, fenomenele de conştiinţă dobândind astfel semnificaţia de semne disimulatoare ale unei transcendenţe. Fenomenele de conştiinţă care se comportă în chipul acesta, au un rol, dacă nu de cunoaştere, în orice caz de *echivalent* al ei, sunt adică *cvasi-cunoaştere*. „Constantizarea" factorilor subiectivi face posibilă prin urmare trecerea de la „fenomenele de conştiinţă" la cvasi-cunoaştere. Constantizarea este efectuată de Marele Anonim, în interesul vieţii, creîndu-i acesteea un organ care să suplinească rolul cunoaşterei. „*Cvasi-cunoaşterea are semnificaţia unui compromis ingenios între tendinţa de disimulare apologică a misterelor existenţiale şi tendinţa de a realiza postulatul cunoaşterei*" [2]). Neatingându-şi obiectul, ea este totuş cvasi-obiectivă, fiindcă ţine loc de cunoaştere obiectivă şi din această pricină ne tentează s'o

1) Ibid., pag 113.
2) Ibid., pag. 152.

luăm drept cunoaştere în adevăratul înţeles al cuvântului. In afară de cvasi-cunoaştere, cunoaşterea individuată se mai serveşte de ceeace Blaga numeşte cunoaştere-negativ, adică cunoaşterea luciferică privită sub aspectul ei cel mai lăuntric. Cunoaştere-negativ şi nu cunoaştere „negativă", fiindcă în cadrul cunoaşterii-negativ se întâlnesc şi judecăţi afirmative şi judecăţi negative. Blaga o numeşte cunoaştere-negativ, în comparaţie cu „negativul" din tehnica reproducerii plastice.

Dacă e acum să ne întrebăm ce fel de cunoaştere posedă Marele Anonim, Blaga nu stă la îndoială să-i recunoască o cunoaştere absolută, atât în ceeace priveşte calitatea cât şi extensiunea.* Marele Anonim, când cunoaşte, crează obiectul de cunoscut, Marele Anonim cunoaşte pozitiv-adecvat şi nelimitat. Marele Anonim este un subiect cognitiv pentru care nu există mistere.

Poate nu e de prisos să facem o scurtă recapitulare a cunoaşterii aşa cum o concepe Blaga. Privită din punct de vedere epistemologic, cunoaşterea individuată se prezintă cu următoarele diviziuni şi subdiviziuni:

Cunoaşterea înţelegătoare

1) Cunoaşterea concretă.
2) Cunoaşterea paradisiacă, care implică pe cea concretă.
3) Cunoaşterea luciferică, care implică pe cea paradisiacă.

Cunoaşterea luciferică se articulează în:
a) plus-cunoaştere;
b) zero-cunoaştere;
c) minus-cunoaştere.

Ca moduri juxtapuse la acestea avem:
4) Cunoaşterea mitică.
5) Cunoaşterea ocultă.

Toate aceste moduri ale cunoaşterii individuate apar după Blaga fie în formă pură, fie în forme amestecate.

Privită însă din punct de vedere metafizic, cunoaşterea se prezintă în concepţia lui Blaga cu următoarele forme:

1) Cunoaşterea absolută pozitiv-adecvată şi nelimitată (cu care prin ipoteză este înzestrat Marele Anonim).

2) Cunoaşterea individuată: censurată, dar nelimitată, care se subdivide în:

a) Cvasi-cunoaştere;
b) Cunoaştere-negativ.

3) Cunoaşterea pozitiv-adecvată, dar limitată (cum se întâlneşte în procesele formative biologice).

Marele Anonim posedă o cunoaştere pozitiv-adecvată şi nelimitată. Din contra individul cognitiv posedă o cunoaştere censurată şi nelimitată şi una positiv-adecvată, dar limitată, ambele sub controlul Marelui Anonim. „Marele Anonim pune o consecvenţă şi un sistem, atât în măsurile de apărare a misterelor existenţiale, cât şi în graţia ce o acordă individuaţiunea. Când Marele Anonim îngădue o cunoaştere în principiu nelimitată, el se îngrijeşte s'o *censureze;* când îngădue o cunoaştere pozitiv-adecvată, el se îngrijeşte s'o *limiteze*"[1]). Aplicând censura transcendentă, Marele Anonim face acest lucru „în avantajul şi spre înălţarea şi îmbogăţirea vieţii, spre paza şi întărirea echilibrului existenţial".

Filosofia lui Blaga are prin urmare în centrul ei ideea de mister. Este o filosofie care priveşte totul sub specia misterului.

Preţuind mijloacele logice de cunoaştere, cărora le recunoaşte rolul în deslegarea anumitor aspecte ale problemelor ontologice, totuş Blaga este convins că în domeniul cunoaşterii se poate merge mai departe datorită unor mijloace de minuscunoaştere, de natură supralogică. Blaga nu este propriuzis un antiraţionalist. El militează pentru un transraţionalism de o factură proprie, deschizând orizonturi noi şi interesante mişcării noastre metafizice. El pledează pentru un raţionalism aşa zis ecstatic.

Primită de unii cu simpatie şi entuziasm, întâmpinată de alţii cu rezerve sau cu obiecţii critice, concepţia lui Blaga e dintre acelea care obligă pe cititor să iea neapărat atitudine[2]).

---

1) Ibid,, pag. 180.

2) A se vedea: *I. Petrovici,* Răspuns la discursul de recepţie a lui L. Blaga, Elogiul Satului Românesc, rostit în şedinţa solemnă a Academiei Române din 5 Iunie 1937 (Reprodus şi în volumul „Arte şi Artişti", Biblioteca pentru Toţi); *Vasile Băncilă,* Lucian Blaga energie românească, Cluj, 1938; *Dumitru Isac,* Lucian Blaga teoretician al cunoaşterii, în „Freamătul Şcoalei", Anul IV, Nr. 5—6, 1938, pag 199—231.

Eugeniu Sperantia

Eugeniu Sperantia s'a născut la Bucureşti în 6/18 Mai 1888. Atât studiile secundare cât şi pe cele universitare şi le face la Bucureşti, dându-şi în 1912 doctoratul cu lucrarea *Apriorismul pragmatic*. După aceea pleacă pentru specializare la Berlin, unde audiază pe Benno Erdmann, A Riehl, Georg Simmel, Ad. Lasson şi rămâne până în 1914. Ocupând mai întâi o catedră în învăţământul secundar, pe care o deţine câţiva ani, Eug. Sperantia este numit în 1921 conferenţiar de filosofia dreptului şi sociologie la Facultatea de drept din Oradea, în 1931 ridicat la rangul de profesor, din 1923 până în 1934 funcţionând şi ca profesor titular de filosofie generală la Academia Teologică Ortodoxă din Oradea. Odată cu transferarea Facultăţii de Drept din Oradea şi cu integrarea ei în Facultatea de Drept din Cluj, trece şi Eug. Sperantia la Cluj, continuând să predea aceeaş specialitate.

Eugeniu Sperantia îşi începe activitatea publicistică foarte devreme, publicând versuri deja la vârsta de 9 ani, iar câţiva ani după aceea colaborând regulat la câteva reviste literare ale vremii. Cum literatura nu l-a satisfăcut în totul, el înclină spre filosofie, începând să colaboreze, după ce şi-a însuşit o cultură filosofică, la „Studii Filosofice" şi la „Revista de Filosofie", fără să abandoneze totuşi cu totul literatura. Problemele filosofice care l-au preocupat pe Eugeniu Sperantia au fost din domenii variate: pedagogie, sociologie, teoria cunoştinţii, logică, estetică, filosofia dreptului, iar opera filosofică destul de bogată. Iată studiile publicate până acum: *Apriorismul pragmatic* (1912); *Definiţia şi preistoria filosofiei* (1912); *Erorile utilitariste în pedagogia spenceriană* (1914); *Filosofia magiei* (1916); *Frumosul ca înaltă suferinţă* (1921); *Psihobiologia gândirii* (1922); *Mic tratat despre corelaţiunile psihice*

în viața copilului (1925); *Generalități de psihologie individuală și socială* (1925); *Tradiția și rolul ei social* (1928); *Acțiunea limbii vorbite asupra vieții psihice* (Rev. de Filosofie, 1928); *Concepții și perspective din pedagogia actuală* (1929); *Factorul ideal* (1929); *Unitatea spirituală ca scop și mijloc al educației* (Rev. de Filosofie, 1929); *Fenomenul social ca proces spiritual de educație* (1930); *Curs de sociologie generală* (1930); *Sur les fondements métaphysiques du droit positif* (1931); *Problemele sociologiei contemporane* (Rev. de Filosofie, 1933); *Spiritualismul istoric* (1933); *Cunoștința socialmente relatată* (Rev. de Filosofie, 1933); *Locul vieții psihice într'o biologie generală* (Rev. de Filosofie, 1934); *Legile și formele gândirii ca proecțiuni ale proprietăților vieții* (Rev. de Filosofie, 1934); *Perspectiva istorică în viața socială, în cultură și educație* (Rev. Fund Reg., 1934); *Papillons de Schumann. Despre principiul unic al vieții, dramei și frumosului* (1934); *Enciclopedia juridică, cu o introducere istorică în filosofia dreptului* (1936); *La metaphysique implicite dans les postulats de toute pensée possible* (Comunicare făcută la Congresul Descartes, cuprinsă în vol. VIII al actelor congresului); *Remarques sur les propositions interogatives. Projet d'une „Logique du Problème"* (Paris, 1936); *Une conception vitaliste du beau* (Comunicare la Congresul de Estetică din 1937, Paris); *Lirismul imanent* („Gând Românesc", 1937); *Viață, spirit, drept și stat* (Gând Românesc, 1938); *Introducere în Sociologie* (Tomul I, Istoria concepțiilor sociologiei, 1938, tomul II, Principiile fundamentale ale sociologiei). Eugeniu Sperantia face parte dintre puținii gânditori români care participă la congresele filosofice internaționale și colaborează la reviste filosofice străine.

Așa cum s'a conturat până acum, gândirea lui Sperantia se caracterizează printr'o puternică trăsătură biologică, socială și metafizică. Nici una din problemele fundamentale filosofice nu poate fi rezolvată, după el, dacă nu se ține seamă de viață, care e principiul originar al existenței, și de realitatea socială. Cu alte cuvinte, există o formulă unică prin ajutorul căreea pot fi exprimate atât fenomenele biologice cât și faptele psihologice începând cu cele mai simple. Iar formula e posibilă prin aceea că „realitatea psihologică, cea pe care o cunoaștem și o putem studia prin introspecțiune, e în tot cazul o față a *vieții*, de care nimic n'o poate separa nici înstrăina"[1]), și ca atare o

1) Locul vieții psihice în construcțiunea unei biologii generale, Revista de Filosofie, 1934, pag. 149.

biologie care vrea să fie cu adevărat generală „nu poate să facă abstracţie de ea, pentrucă legile generale ale vieţii nu s'ar mai putea numi „generale", dacă o latură oarecare a vieţii n'ar cădea sub imperiul lor, dacă deci fenomenele sufleteşti, subiective, n'ar suferi deplina lor aplicare sau n'ar fi fost ţinute în seamă la formularea generalizărilor"[1]). Ceeace s'ar părea că stă în calea întemeerii unei singure ştiinţe care să se ocupe deopotrivă şi cu faptele organice şi cu cele psihice, ar fi individualitatea sau discontinuitatea materială a fiinţelor organice pe de o parte, continuitatea fluidă a stărilor sufleteşti pe de altă parte. Asta însă numai în aparenţă. Căci în realitate nu e nici o piedică serioasă. Privite de aproape şi cum trebue, lucrurile stau în fond cu totul altfel. In viaţa ca atare, ceeace este interesant, spune Eug. Sperantia, e faptul dinamic, nu organul. „Prin faptul dinamic şi pentru el există organul, iar fără acest fapt, fără „funcţiune", organul n'ar mai putea fi considerat ca organ. Viaţa unui individ e un ansamblu unitar de funcţiuni corelative şi convergente. S'a zis că corpul animal este o „Fleischgewordene Funktion". Deasemenea, viaţa unei specii e o totalitate de procese organice individuale în strânsă corelaţiune. *Un individ nu e decât un gest al speciei sale.* Şi deasemenea: un gând nu e decât un gest mintal al unei conştiinţe. Fiecare gest, acţiune sau funcţiune vitală, decupată în ansamblul fluid al vieţii, apar vederii ca relativ autonome şi ca aspirând spre o autonomie crescândă, întocmai ca mugurii plantelor, ca vlăstarii de viţă sau ca meduzele care, înmugurind pe corpul hidropolipului, se desvoltă şi se detaşează ca indivizi izolaţi, continuând însă a fi simple dispozitive de reproducere a unei noui generaţii de hidropolipi"[2]). Nu numai fiecare stare de conştiinţă este un mic „gest de viaţă", aşa cum e orice fiinţă organică materială, dar şi orice element al culturii. Fiecare stare de conştiinţă precum şi fiecare element al culturii *trăieşte.* Iar cum a trăi, înseamnă a evalua dar şi a valora, — a evalua şi a valora în măsura vitalităţii — vitalitatea este după Sperantia valoarea supremă a oricărei fiinţe vii.

Ceeace caracterizează orice fiinţă vie este unitatea şi activitatea ei sintetizantă, prin care asimilează elemente amorfe şi disparate, înfăţişându-se astfel ca un permanent proces de sinteză, conservativ şi expansiv. Dar a crea sinteze este totuna

1) Ibid., pag. 149—150.
2) Ibid., pag. 152.

cu a cuceri și a crea. Aceleași caractere le întâlnim însă și la fenomenul de conștiință: „tendința de a se conserva ca proces de sinteză, sub forme analoage: expansiune, cucerire, construcțiune" [1]). Asemănarea aceasta de caractere ne duce la ideea, după Sperantia, că atât la baza fenomenelor biologice cât și a celor psihologice se află un acelaș impuls, că psihologia ar putea trage mari foloase recurgând la biologie și că deasemeni biologia ar obține informații prețioase, consultând psihologia. Partizan al unei biologii generale, Sperantia este ferm convins că am ajunge la cunoștinți foarte interesante, dacă ne decidem *„de a privi starea de conștiință* (cu toate vicisitudinile scurtei sale existențe și în toate raporturile sale cu semenele sale) *ca reprezentând „fenomenul vital minimal" și deci ca prezentând în sine, în formă prescurtată, toate caracterele esențiale și distinctive ale vieții în genere"* [2]).

Intr'o comunicare făcută la al VIII-lea Congres Internațional de Filosofie din Praga, intitulată „Legile și formele gândirii ca proecțiuni ale proprietăților vieții" și publicată în „Revista de Filosofie" (1934), Sperantia își precizează și mai mult concepția. A cunoaște teoretic înseamnă, spune el, a lua o atitudine, și anume „o atitudine prin care un „lucru" este „pus" sau „propus" (positus) ca independent de faptul gândirii" [3]). Cunoașterea nu este independentă de acțiune, ci este în vederea acțiunii; noi cunoaștem, ca să acționăm asupra lucrurilor. „A cunoaște, spune Sperantia, este a pregăti făgașuri acțiunii. In cunoștință acțiunea se găsește anticipată, rezumată, simbolizată ca arborele în sâmbure sau ca o curbă grafică oarecare în ecvația sa algebrică" [4]). Dacă gândirea se supune, în mod riguros, anumitor *forme* și anumitor *legi*, este tocmai din cauza destinației ei pragmatice. Căci numai fiindcă ea ascultă de forme și legi, mișcarea, pe care este chemată s'o călăuzească, reușește practic. Altfel, gândirea ar rămâne nearticulată, ca visul fără nici o legătură cu acțiunea și fără vre-un folos pentru viață. Dacă însă lucrurile stau astfel, se pune întrebarea: nu cumva formele și legile gândirii sunt și formele și legile vieții sau nu cumva formele și legile gândirii sunt derivate din formele și legile vieții, sunt proecțiuni ale

1) Ibid., pag. 156.
2) Ibid., pag. 157.
3) Legile și formele gândirii ca proecțiuni ale proprietăților vieții, „Rev de Filosofie", pag. 341.
4) Ibid., pag. 341.

proprietăților vieții? Legile logice sunt după Sperantia legi pe care subiectul gânditor și le impune singur și pe care se silește să le respecte. Având un caracter *imperativ*, ele pot fi călcate, dar când se întâmplă acest lucru, subiectul gânditor simte nevoia unei mustrări sau reprobări, sau măcar a unei scuze și caută să repare lucrurile. La fel se prezintă însă și legile vieții: și ele sunt legi imperative pe care viața și le impune singură și pe care depune în tot cuprinsul ei eforturi ca să le îndeplinească. Ca și legile gândirii, legile vieții, tocmai din pricina caracterului lor imperativ, sunt uneori transgresate, dar viața își revine și se pune din nou sub imperiul lor.

Dar atât legile gândirii cât și legile vieții (conservarea de sine de pildă) nu s'ar putea afirma, „dacă atât gândirea cât și viața nu ar îmbrăca în mod statornic o anumită *formă* indispensabilă a manifestării lor", anume *individuațiunea*. Am văzut mai sus însă că după Sperantia orice stare de conștiință, fiece gând, fiece idee, se prezintă cu contururi individualizatoare și revendică o existență autonomă și distinctă, ca orice proces al vieții. Un fapt de o mare importanță. Căci, spune Sperantia, „nefiind cunoscută și gândită decât prin emisiunea acestui fel de „quante spirituale", care sunt atitudinile gândirii, realitatea ne apare, prin discontinuitatea lor, discontinuă ea însăși"[1]. Iar gândurile noastre impun lucrurilor forma discontinuității, fiindcă viața însăși îmbracă această formă a discontinuității, adică a individualității. „Grație acestei individuațiuni, tendința conservării personale se poate afirma ca o lege a vieții organice: fără ea, viața ar fi un curent continuu cu conținut indistinct și omogen, ținând mai mult de legea inerției. Legea conservării sau a perseverării în viață este o lege a tuturor individualităților vii: individul sau segmentul individualizat al vieții este cel care se luptă să se conserve". La fel cu legea identității: dacă gândirea n'ar avea și ea aspecte discontinui, distincte între ele și desprinse oarecum din curentul conștiinței, legea identității ar fi fără obiect, n'ar avea cui să se aplice. „Identitatea unui concept cu sine însuș nu e decât afirmarea de sine a unui act al gândirii luat ca strop individualizat al vieții spirituale: e exigența de conservare și de neconfuziune, e gestul defensiv în contra negațiunii (care echivalează cu supresiunea)". Planul despre lume pe care-l elaborează actele noastre de gândire este supus legilor vieții, „care sunt în

1) Ibid., pag. 344.

acelaş timp şi legile acţiunii". Logica noastră nu este o logică accidentală, capricioasă, o logică ce s'ar fi putut înfăţişa şi altfel de cum este, ci este produsul vieţii, traducerea legilor ei superioare. Aprioricul s'a născut din condiţiile necesare ale vieţii însăşi. „Deaceea cred că e just să zicem că este o logică în lume şi în lucruri şi că această logică e identică cu a noastră. Lumea nu e decât material de gândire şi de acţiune. Obiectul luat în particular nu e decât conţinutul unui act de gândire şi virtualitatea unei mişcări. Dacă viaţa e totalul actelor de gândire şi de mişcare, atunci *lumea nu e decât conţinutul şi aspectul virtual al vieţii*. Viaţa zace în străfundurile întregei noastre lumi. A căuta logicitatea unei cunoştinţe, înseamnă a căuta în ea întipăririle imperativelor vieţii... O *realitate* nu poate fi *concepută* decât *pentru* şi *de către* o fiinţă vie"[1]).

Pentru a înţelege însă cunoştinţa în adevărata ei natură, e nevoe după Eugeniu Sperantia să ţinem neapărat seamă de faptul că individul trăeşte în societate, că este o fiinţă socială. Dar când susţinem acest lucru, nu trebue să uităm că după Sperantia societatea nu există decât prin faptul că e gândită şi în măsura în care e gândită şi că prin urmare „*legile fundamentale ale societăţii trebue să fie o specială desvoltare şi transpunere a formelor şi legilor gândirii*"[2]). E nevoe apoi să ţinem neapărat seamă de faptul că ceeace caracterizează viaţa organică — tendinţa de a-şi menţine existenţa, de a şi-o afirma progresiv şi de-a nega celelalte existenţe — întâlnim şi în viaţa spiritului sub forma de aspiraţie spre absolut şi de exigenţă spre universalitate. Spiritul îşi crează norme pentru apreciere şi apreciază cu ele lucrurile. „Sentinţele mintale constituesc pentru fiecare fiinţă cugetătoare fundamentul garanţiei şi unica normă sigură despre valabilitatea intuiţiei ca şi despre valoarea lucrurilor"[3]). Fără o recunoaştere absolută şi din capul locului a acestor sentinţe, activitatea spiritului ar rămâne anodină şi nejustificată. „Măsura încrederii noastre în realitate depinde de măsura încrederii în spirit". Spiritul îşi afirmă continuu şi tot mai puternic exigenţa lui de universalitate. Manifestându-şi tendinţa de conservare, el devine de un exclusivism desăvârşit, căutând să subordoneze totul legilor sale proprii, să reducă totul la sine, negând ceeace-l depăşeşte şi rămâne nepătruns de principiile lui. Deaceea el se concepe ca

1) Ibid., pag. 345.
2) Cunoştinţa socialmente relatată, Revista de Filosofie, 1933, pag. 365.
3) Ibid., pag. 365.

universal existent, concepând întreaga existenţă ca fiind de natură spirituală. „Oroarea de contradicţie este impulsul spiritului de a evita, de a refuza şi respinge ceea ce-i ameninţă unitatea şi identitatea sa cu sine însuşi; este atitudinea defensivă prin care el îşi sprijină exigenţa de universalitate şi de absolut. Orice îngrădire a universalităţii unei norme sau sentinţe emise de spirit, constitue pentru el o înfrângere a fundamentalei şi primordialei sale exigenţe. Orice înfrângere a aspiraţiei sale către universal, constitue pentru spirit o negaţiune a identităţii realului cu spiritualul, ceeace echivalează cu o contrazicere a însuşi principiului necontradicţiunii". Impotriva empiriştilor, Sperantia susţine, bazat tocmai pe caracteristica primordială a spiritului, că punctul de plecare al activităţii spirituale îl constitue universalul, ansamblul, totalul, „cel mai larg universal", fiind, „pentru spirit, spiritul însuşi". Datorită îngrădirilor pe care le pune experienţei, spiritul ajunge încetul cu încetul să-şi descopere individualitatea şi să şi-o circumscrie. Şi fiindcă descoperirea individualităţii şi circumscrierea ei în interiorul unei existenţe nespirituale ar echivala cu o contradicţie, spiritul postulează, dincolo de marginile subiectivităţii lui, o altă existenţă, un alter, mai întâi indefinit şi apoi din ce în ce mai distinct, iar „acest postulat este principala cale de conciliaţiune între datele experienţei şi exigenţele de universalitate ale spiritului" [1]).

Făcând parte dintr'un Tot spiritual, care e societatea, individul stă în contact cu ceilalţi indivizi, — spirite analoage sie-şi. Trăind în contact cu alţii, fiecare individ pune la disposiţia celorlalţi materialul adunat prin propria lui experienţă, după cum deasemeni foloseşte din belşug experienţa celorlalţi, „existenţa raporturilor sociale între conştiinţele individuale" deschizând o cale nouă şi originală de dobândire a cunoştinţelor, — calea cunoştinţei relatate. Aceste cunoştinţi relatate îşi au valabilitatea lor în funcţie de doi factori: pe de o parte *verosimilitatea*, care „în ultimă analiză ...se reduce la constatarea conformităţii dintre cunoştinţa relatată şi alte cunoştinţi, anterior achiziţionate, referitoare la fapte analoage", pe de altă parte de „autoritatea sursei", care, la rândul ei, stă în funcţie de două condiţii. de „1) presupunerea că sursa îşi deţine ea însăşi informaţia

1) Ibid., pag. 366. şi „Apriorismul pragmatic" § 103 (pag. 106). In această scriere din 1912 se cuprinde declaraţia că postulatul acesta („postulatul social") are o deosebită importanţă în epistemologie; credem chiar că studiul său va constitui adevătata sociologie sau teorie a experienţii sociale (ramură a unei epistemologii generale).

pe o cale logiceşte impecabilă şi într'o măsură materialmente suficientă" şi de „2) presupunerea unei transmisiuni inalterate a cunoştinţelor valabil obţinute"[1]). Aceşti factori şi aceste condiţiuni constitue nu numai baza istoriei, a instrucţiei judiciare şi a documentării ştiinţifice indirecte, ci mai mult încă, a oricărei convorbiri între conştiinţele ce duc o viaţă socială. Cel mai important dintre aceste două moduri de cunoştinţi relatate este după Sperantia acela al „autorităţii sursei", care la rândul ei este de mai multe specii, dintre care una ar fi fundată pe exactitatea dovezilor repetate, în fond pe un fel de inducţie, iar alta ar fi fundată pe stări afective sau circumstanţe extralogice, cum ar fi sugestia, fascinaţia, prestigiul, etc. „Cea mai importantă justificare extralogică a surselor de cunoştinţe relatate este cea de care se bucură concepţiile şi afirmaţiile acreditate unanim în sânul unei colectivităţi. Opinia publică, credinţele curente ale unui grup, adevărurile consacrate de tradiţie, sunt „cunoştinţe relatate" a căror sursă posedă o autoritate de provenienţă extralogică, dar de o eficacitate adeseori covârşitoare"[2]). A acorda credit spuselor altora şi a poseda momente de credulitate nejustificată, e o atitudine mintală fundamentală, care a făcut posibilă în proporţii aşa de mari comunicarea interindividuală. E vorba aci de un postulat gratuit, care-şi are justificarea „a parte post", nu „a parte ante". E postulatul, echivalent cu un imperativ, „pe care fiecare „ego" îl resimte: de a întinde punţi de legătură spre cât mai mulţi „alter", deschizând astfel căi nouă pentru dobândirea unui formidabil supliment la experienţa sa proprie"[3]). E vorba aci de un postulat care nu poate fi nici demonstrat, dar nici desminţit prin procedee logice. „Pentru a-ţi însuşi experienţa altora, spune Sperantia, trebue deci să porneşti de la un „parti-pris", pe care ţi-l impune *Voinţa de a şti* şi care nu e, el însuşi, cunoştinţă ci numai *credinţă*. E o credinţă de aceeaşi natură cu aceea care-ţi îngădue îndrăsneala de a călca pe pământ fără frica unei prăbuşiri în vid. Dar e de aceeaşi natură şi cu gestul optimist care ne întemeează orice proces de cunoaştere inductivă. Insăşi încrederea noastră în existenţa şi subsistenţa lumii revelate de simţuri nu este clădită pe o veritabilă dovadă raţională, ci tot pe o credinţă de acelaş fel şi de origine similară. Acest viţiu de logică, iniţial, nu-i poate răpi nici ei ceva din eficacitatea sau

1) Ibid., pag 369.
2) Ibid., pag 369.
3) Ibid., pag. 374.

din valabilitatea sa"[1]). Deaceea, oricâte decepţii am avea de pe urma relatării oamenilor şi oricât de rari ar fi relatările exacte şi complecte, „totuşi încrederea noastră într'o profundă veridicitate esenţială şi constituţională a sufletului omenesc", rămâne nesdruncinată. Deaceea, deşi am avut în nenumărate rânduri ocazia să ne convingem că o persoană minte şi exagerează, totuş tot mai suntem înclinaţi să-i mai acordăm credit, din când în când. Pentru a refuza acest credit spuselor unei persoane, ar trebui ca ea să înceteze de a mai fi considerată ca fiinţă omenească în adevăratul înţeles al cuvântului. „In acest caz, o „relatare" a unui individ pe care-l considerăm ca stăpânit de delir, nu contează pentru noi ca o veritabilă „relatare", ci ca un total de sunete şi gesturi fără valoare expresivă intrinsecă, ci oferind numai în mod fortuit un simulacru de sens"[2]).

După Sperantia ştiinţa judecăţilor trebue refăcută, fiindcă din ea lipseşte un întreg capitol, capitolul propoziţiilor interogative, care exprimă judecăţi diferite de acelea pe care le cunoaşte logica tradiţională. Propoziţiile interogative exprimă judecăţi *dinamice*, în opoziţie cu judecăţile *statice* pe care le cunoaşte şi le tratează logica. Judecăţile dinamice sunt de o foarte mare importanţă, fiindcă progresul ştiinţei şi evitarea erorii sunt în funcţie de o problemă „şi orice problemă se reduce la o judecată interogativă"[3]). Cercetarea judecăţilor dinamice duce la descoperirea unui întreg domeniu care se cere să fie investigat, acela al „problematologiei formale", ale cărei scopuri principale ar fi după Sperantia următoarele: 1. „Să analizeze, să caracterizeze şi să clasifice judecăţile de tip interogativ, pentru a complecta cunoştinţele asupra judecăţii în genere şi asupra procesului de descoperire a adevărului. (Cercetare Analitică). 2. Să stabilească care-i genul de răspuns *adecvat*, cerut de fiecare specie de propoziţie interogativă. (Cercetarea adecvărei). 3. Să cerceteze condiţiile posibilităţii unei soluţii complete (exhaustive) a diferitelor categorii de chestiuni. (Cercetarea exhaustiunei). 4. Să constate dacă elementele răspunsului se găsesc anticipate. implicate în termenii chestiunii. (Cercetarea implicaţiei)"[4]). In comunicarea în care pune aceste probleme, Sperantia dă o schemă

1) Ibid., pag. 374.
2) Ibid., pag. 373.
3) Remarques sur les propositions interogatives. Projet d'une „Logique du Problème" în „Actes du Congrès International de Philosophie scientifique" 1935, Extrait 1936, pag. 1.
4) Ibid., pag. 2.

sumară, dar clară şi comprehensivă, a tuturor acestor lucruri, servindu-se de notaţiunea logistică.

In ceeace priveşte cercetarea analitică, el arată că în orice judecată dinamică, adică interogativă, se află cei doi termeni — *terminus quaerens* şi *terminus quaesitus* — şi relaţia. Iar când semnul interogării cade asupra relaţiei, atunci termenii se numesc *termini quaerentes*, iar relaţia *relatio quaesita*. Orice judecată dinamică este un proces de gândire şi exprimă o „lacună" ce se cere împlinită. Şi cum orice judecată statică este un răspuns la o întrebare, este pentru Sperantia clar că vor fi atâtea specii de judecăţi câte tipuri de întrebări sunt şi că prin urmare „tabla categoriilor gândirii trebue să fie identică cu tabla tipurilor de propoziţii interogative" [1]).

Intrucât pune „întrebări", elaborează „răspunsuri" sau judecă valori, gândirea noastră se întemeiază pe un număr de postulate indemonstrabile dar neînlăturabile. Aceste postulate conţin afirmaţiuni prin care experienţa este depăşită dar pe care, fără să le poată controla, ea se întemeiază în întregimea ei. Există deci un număr de credinţe pur dogmatice care se referă la chestiuni de ordin transcendent (ca: existenţa „*obiectului*" în sine; ca existenţa obiectivă a *conştiinţelor altora;* ca ideea *liberului arbitru*, implicită în sentimentul răspunderii, meritului şi vinei; ca ideea existenţei unui *principiu normativ absolut* şi exterior voinţei etc.), indispensabile gândirii, aprecierii şi acţiunii, credinţe pe care odată ce ni le însuşim ca valabile, nu le mai putem tăgădui fără a cădea în contradicţie cu noi înşine, cu gândirea şi acţiunea noastră gândită şi nu le mai putem refuza decât dacă renunţăm de a mai gândi. Aceste postulate alcătuesc elementele fundamentale ale unei Metafizici naturale, inerente fiinţei noastre şi vieţii noastre conştiente, — şi numai pe bazele ei se poate construi un sistem filosofic care să se acorde cu exigenţele şi presupunerile ineluctabile ale spiritului nostru [1]).

Cunoştinţa îşi are *istoriceşte* geneza în nevoia de acţiune. Numai pe calea aceasta a putut ea să apară în lumea animală. Dar aceasta nu prejudecă nimic asupra esenţei ei. Dimpotrivă, chiar aspectele pe care le oferă evoluţia umană constitue o altă indicaţie: din geneza şi „pragmaticitatea" ei, gândirea noastră păstrează numai speciala ei factură care-i conferă o aplicabilitate *eventuală*. Dar curând direcţia ei se schimbă, funcţiunea ei ia o

1) Remarques, pag 4.
2) La métaphysique implicite dans les postulats de toute pensée possible. Passim

turnură exact opusă: în animal, procesul intelectual are misiunea de a creea mijloacele pentru împlinirea scopurilor, iar scopurile acestea sunt dictate de organismul fiziologic. In om, intelectul se afirmă din ce în ce mai mult ca un creator de scopuri, ale sale, pe când organismul fiziologic este tot mai mult aservit acestor scopuri spirituale, servind ca instrument (mijloc) pentru înfăptuirea lor [1]).

„Intreaga ştiinţă, şi istoria ei, este, spune Sperantia, o serie de propoziţii interogative şi de soluţii care se implică şi se sprijină mutual şi pe care putem viza s'o cuprindem într'o singură formulă uriaşă, înzestrată cu câteva puncte de suspensie. Acestea ar indica, modest, tendinţa spre infinit" [2]).

O mulţime de alte idei interesante, răspândite prin atâtea alte studii la care, din lipsă de spaţiu, nu ne-am putut referi, fac parte din gândirea lui Eug. Sperantia. Să sperăm că ele vor fi scoase din revistele în care au fost publicate, adunate într'un volum şi puse la îndemâna cititorilor.

---

1) Unitatea spirituală. Extras. pag. 11. şi Apriorismul pragmatic, § 13
2) Ibid. pag. 11.

Mircea Florian

Mircea Florian s'a născut în Bucureşti, la 1 Aprilie 1888. Face cursul secundar la liceul „Lazăr" şi la „Colegiul Sf. Sava" din Bucureşti, distingându-se ca un elev dintre cei mai buni. Se înscrie apoi la Universitate, urmând filosofia şi dându-şi licenţa, având ca profesori între alţii pe Titu Maiorescu, C. Rădulescu-Motru şi P. P. Negulescu, după care pleacă la studii în Germania, luându-şi doctoratul la Greifswald, cu teza: *Der Begriff der Zeit bei Bergson* (1914). Intors în ţară, se abilitează ca docent în Decembrie 1915 la Universitatea din Bucureşti, în 1924 fiind numit tot acolo conferenţiar. Mircea Florian a publicat până acum: *Arta de a suferi, Trepetnic sufletesc* (1920), *Indrumare în filosofie* (1923), *Ştiinţă şi Raţionalism* (1926), *Cosmologia elenă* (1929), capitolul respectabil despre *Kant* din „Istoria filosofiei moderne".

In afară de aceste lucrări, M. Florian a publicat o serie de articole în diferite reviste, cele mai multe din ele având un puternic accent sistematic. Iată-le: *Filosofia ca disciplină teoretică* („Revista de Filosofie", No. 2, 3 şi 4, 1923); *Kant şi cugetarea modernă* („Revista de Filosofie", Nr. 1-2, 1924); *Filosofia lui „Caşi cum"* („Ideea europeană", Nr. 111, 1923); *„Răsturnarea tuturor valorilor"* („Ideea europeană", Nr. 111, 1923): *Filosofia timpului nostru* („Convorbiri Literare", 1925); *Problema datului* („Revista de Filosofie", 1925-1926); *Educaţie şi educatori* („Ideea Europeană", Nr. 133, 1923); *Maine de Biran* („Ideea Europeană", An. VI, Nr. 151); *Cultura Română şi Ortodoxia* („Ideea Europeană", An. VIII, Nr. 194); *Spinoza sau Iubirea geometrizată* („Ideea Europeană", An. VIII. Nr. 109); *E posibilă o metafizică inductivă?* („Revista de Filosofie", Nr. 3, 1928); *Directivele unei filosofii autonome* („Convorbiri Literare", 1931); *Renaşterea Hegelia-*

nismului („Revista de Filosofie", 1931); *Goethe rapsodul culturii moderne* („Convorbiri Literare", 1932); *V. Conta şi metafizica* („Convorbiri Literare", 1932); *Metafizica şi problematica ei* (în Omagiu Profesorului C. Rădulescu-Motru, „Revista de Filosofie", 1932); *Pentru a înţelege filosofia contemporană* („Convorbiri Literare", 1933); *Filosofie şi Naţionalitate* („Convorbiri Literare", 1933); *Experienţă şi matematică* („Convorbiri Literare", 1933); *Sensul unei filosofii româneşti* („Convorbiri Literare", 1933); *Filosofie şi Istorie* („Revista de Filosofie, 1933); *In căutarea unui prim adevăr* („Convorbiri Literare", 1934); *Ideea de Neant* („Convorbiri Literare", 1934); *Noul idol: Concretul* („Convorbiri Literare", 1934); *Obsesia Transcendentului* („Convorbiri Literare", 1935); *Epilog la obsesia transcendentului* („Convorbiri Literare", 1935); *Criza filosofiei contimporane* („Convorbiri Literare", 1935); *Paradoxele experienţei* („Revista de Filosofie", 1935); *Despre moarte* („Convorbiri Literare", 1936); *Metafizica se apără* („Convorbiri Literare", 1936); *Antinomiile credinţei* („Revista de Filosofie", 1936); *Inceputurile filosofice ale lui T. Maiorescu* („Convorbiri Literare", 1937); *Destin şi creaţie* („Viaţa Românească", 1937); *Dualismul cartesian* („Revista de Filosofie", 1937); *Marea prejudecată: spaţializarea conştiinţei* („Convorbiri Literare", 1938); *Relativitate şi existenţă* („Convorbiri Literare", 1938).

După Mircea Florian „filosofia e singura disciplină teoretică autonomă, în adevăr autohtonă, fiindcă ea nu are ca punct de plecare predeterminări, presupoziţii, prejudecăţi", ci ea caută să pătrundă până la adevărul prim, până la temeiul ultim, până la principiul (arhe) cu adevărat originar. Dacă filosofia nu va înţelege că aceasta este misiunea ei, atunci fără ea şi peste capul ei se va constitui o altă disciplină care să se ocupe cu acest lucru şi să fie în adevăr filosofică. Deaceea Mircea Florian defineşte filosofia ca pe „ştiinţa principiilor şi a începuturilor fundatoare şi „unificatoare" a oricărei cunoştinţe şi valori trăite"[1]), principii şi începuturi lipsite de supoziţii şi de prejudecăţi. Florian însuş recunoaşte că această definiţie nu este nouă, nici originală, ea are însă după gânditorul nostru un mare merit, anume că este neutră şi tocmai de aceea poate fi acceptată de orice spirit neprevenit.

1) *Mircea Florian,* Directivele unei filosofii autonome, „Convorbiri Literare", 1931, pag. 412—413.

De unde trebue să pornească însă filosofia, pentru a-şi îndeplini misiunea? Punctul iniţial îl constitue faptele nemijlocit date, lumea şi viaţa aşa cum acestea se prezintă direct. Dar dacă „filosofia... răsbate dincolo de cauzele particulare la fundamentele prime şi cele mai cuprinzătoare, prezente în toate faptele, în scopul de arunca asupra lumii şi vieţii o ultimă claritate şi de a le imprima o supremă unitate"[1]), ea trebue să evite în primul rând cele două căi greşite pe care a mers până acum: calea *metafizică* şi cea *epistemologică*. Căci nici metafizica, nici teoria cunoştinţei n'au reuşit să descopere punctul iniţial, cu adevărat originar şi lipsit de supoziţii prejudicioase, de la care trebue să pornească filosofia, pentru a ajunge la o concepţie temeinică despre lume. Astfel metafizica tradiţională a vorbit multă vreme de o *gândire pură*, capabilă să ajungă, prin propriile ei mijloace, fără nici un sprijin din partea experienţei şi a sensibilităţii, la realitatea considerată veritabilă, la Inteligibil şi Noumenal. Iar când şi-a dat seama că ceeace se construeşte prin gândirea pură nu poate rezista chiar celor mai timide obiecţii critice, a recurs la alt mijloc de cunoaştere, la *intuiţie*. Dar şi intuiţia a întâmpinat cele mai severe critici. Metafizica, apoi, distinge între individualul sensibil şi efemer de o parte şi universalul (noţiunea) inteligibil, imuabil şi etern, de altă parte, deosebire ce nu este deloc evidentă prin ea însăş şi deci nu poate servi ca punct de plecare. Nici teoria cunoştinţei nu stă însă mai bine. Toate propoziţiile de bază ale teoriei cunoştinţei sunt contradictorii sau discutabile. Astfel nici opoziţia dintre conştiinţă, spirit sau suflet de o parte şi obiect de altă parte, nici recurgerea la transcendental şi nici enunţul că nemijlocit sigure şi date sunt numai reprezentările din conştiinţă, — nu pot fi socotite ca puncte de plecare solide şi inatacabile. Când, pornind de la asemenea enunţuri, teoria cunoştinţei procedează în adevăr consecvent, ea ajunge la solipsism, iar când procedează cu jumătăţi de măsură, ajunge la fenomenalism, relativism, subiectivism. „Prin urmare, spune Mircea Florian, teoria cunoştinţei ne pune în dilema: sau ajungem la solipsism prin integrala păstrare a principiului conştiinţei, adică a convingerii că suntem închişi în conştiinţă ca într'o bastilie faţă'n faţă numai cu reprezentările lucrurilor, sau dimpotrivă evadăm din conştiinţă cu ajutorul unei construcţii de metafizică a spiritului bazată pe intuiţie, adică acceptăm un spirit universal, o „conştiinţă în ge-

1) Ibid., pag. 417.

nere", cum au procedat cei mai mulţi din neokantieni, altminteri adversari ai vechii metafizici"[1]).

Toate încercările cari s'au făcut în filosofia contemporană de a întemeia inductiv metafizica, n'au putut duce după Mircea Florian la rezultate pozitive, fiindcă o metafizică inductivă este o imposibilitate teoretică[2]). Neînţelegerile, confuziile şi dificultăţile cu care se luptă filosofia contemporană provin de la corelaţia transcendent-imanent, care exercită o adevărată tiranie asupra gânditorilor. Inţelegându-se prin imanent ceva imperfect, se încearcă transcenderea lui, susţinându-se că în afară de conştiinţă cu conţinuturile ei şi în afară de lumea sensibilă există ceva mai bun, ceva cu adevărat perfect, — transcendentul. A dovedi că în afară de conţinutul imanent al conştiinţei mai există ceva — mediul fizic, organic şi social-istoric — nu înseamnă însă câtuş de puţin a ieşi din lumea sensibilă şi empirică şi a pătrunde într'o lume cu totul diferită de aceasta, într'o lume metafizică. A dovedi „că prin gândire depăşim sau transcendem conştiinţa individuală, nu e de fel un argument în favoarea metafizicei sau a ontologicului autentic"[3]). Căci în acest caz intră în sfera transcendentului nu numai obiecte reale, ci cu acelaş drept şi obiectele „ideale" matematice. Nu este deci de la sine înţeles că transcendent şi real sunt unul şi acelaş lucru, fiindcă în afară de real şi totuş transcendente sunt şi toate obiectele reprezentate şi ficive. Dacă din termenul de transcendent am face să dispară orice urmă de spaţialitate sau de distanţă, n'ar mai rămâne nimic din transcendenţă. „Intocmai cum depăşirea timpului pentru a ajunge la aşa numita vesnicie are loc tot în şi prin timp, la fel şi depăşirea sau transcendarea e un proces ce se desfăşoară în cadrul aceleeaşi lumi. Deci, putem transcenda o zonă mărginită a „imanentului", dar nu putem transcenda întreaga „lume empirică", pentru a ancora în lumea „perfectă" sau „pur spirituală" a absolutului. Transcendarea e o adâncire a imanentului, nicidecum o metafizică avântare peste el; transcendarea descoperă laturi inedite ale experienţei, nu face saltul, imposibil de altminteri, peste orice experienţă; transcendarea consacră, nu desfiinţează, experienţa. Caracterul fragmentar nu e inerent ex-

1) Directivele unei filosofii autonome, „Conv. Lit.", 1931, pag. 431.

2) A se vedea studiul substanţial: Este posibilă o metafizică inductivă?, în „Revista de Filosofie", 1928, pp. 209—231.

3) Obsesia transcendentului, „Convorbiri Literare", Ianuarie-Februarie, 1935, pag. 42.

perienţei" [1]. Astfel dacă privim, fără prejudecată, raportul dintre suflet şi corp, se poate constata că nu poate fi vorba de un raport de transcendenţă sau de imanenţă, că atât sufletul cât şi corpul sunt în cadrul aceleaşi realităţi, stând într'un raport de *acţiune mutuală*. Atât şi nimic mai mult. „...Transcendent şi imanent sunt şi rămân determinări materiale, în consecinţă, filosofia ar avea totul de câştigat prin suprimarea lor" [2]. Căci transcendenţa, înţeleasă în sensul strict al cuvântului, nu implică numai două *realităţi*, ci în mod necesar „cel puţin *două moduri* absolut deosebite de a fi real", ceeace ar fi absurd, fiindcă nu există decât un singur mod de a fi real. „De bună seamă, spune Mircea Florian, avem *realităţi* materiale, *realităţi* vitale, *realităţi* sociale, *realităţi* spirituale; distincţia e aci în conţinutul chiar al realităţii, nu în modul de a fi real, care nu poate fi decât unul, altminteri n'am repeta termenul de realitate" [3]. Dealtfel nici nu avem nevoe să recurgem la un real transcendent, fiindcă lumea experienţei e plină de comori nesecate, care aşteaptă să fie desgropate şi cunoscute. Nu îndreptându-se spre un transcendent, poate spera filosofia de astăzi să ajungă la rezultate cu adevărat fructoase. E nevoe deci de o lărgire şi chiar de o revoluţionare a noţiunii tradiţionale de experienţă. Să mergem mai departe şi mai adânc în experienţă, „cu un spor necontenit de conştiinţă şi de luciditate", este condiţia primă şi necesară a progresului filosofic.

Punctul de plecare pentru o filosofie ce vrea să fie înnoitoare şi să înregistreze progrese substanţiale, nu-l poate constitui decât „vastul domeniu al concretului, al datului, al „experienţei", a ceeace e unanim trăit". Nu-l poate constitui decât *datul ca atare*, fiindcă el singur e sigur şi nu implică prejudecăţi, fiindcă numai el nu poate prejudicia anticipativ asupra rezultatelor, fiindcă numai el este evident. „Că tot ce e obiect de cunoaştere sau de discuţie este şi trebue să fie dat, e un enunţ indiscutabil" [4]. Cum trebue însă înţeles acest punct iniţial, datul? Căci, spune Florian, şi de acest termen s'a abuzat din păcate, răpindu-i-se sensul lui clar şi precis.

Mai întâi, datul ca atare nu cuprinde în sine caracterul de *real*. A fi dat nu înseamnă *eo ipso* „a fi real", căci în acest

1) Epilog la obsesia transcendentului, „Convorbiri Literare", No. 3—5, 1935, pag. 181.
2) Ibid., pag. 180.
3) Ibid., pag. 181.
4) Directivele unei filosofii autonome, „Conv. Lit.", 1931, pag. 432.

caz am introduce în dat o predeterminare turburătoare", o greşeală de care s'au făcut vinovaţi o serie întreagă de gânditori dintre cei mai de seamă. „A fi real", spune Mircea Florian, e o determinaţie ulterioară, care presupune datul ca atare, indiferent dacă e real sau nu. Ca să ştim ce e realul, trebue să avem ceva dat; apoi înlăuntrul acestuia vom fixa prudent condiţiile ce trebuesc împlinite de *datul real*. In al doilea rând, nu trebue să confundăm datul *special* şi *presupus* ca real, care e obiect al ştiinţelor speciale, cu datul în genere, care e obiect al filosofiei şi cuprinde în sine tot ce e universal şi deci implicat de toate ştiinţele speciale, ca: spaţiu, timp, corp, suflet, schimbare, cauzalitate, continuu-discontinuu, individual, general, realitate, etc. Cum filosofia are tocmai chemarea de a fixa criteriul realului, ea nu poate presupune *realul* ca punct de plecare. Dacă ar presupune realul ca punct de plecare, ea n'ar mai putea dispune atunci de un mijloc de a distinge realul de închipuire. „Deci lipsa de presupoziţii, dictată de filosofie, are drept obiect filosofic: 1) datul ca atare; 2) datul în caracterele lui cele mai generale şi sintetice"[1]). In concret, în dat ca atare, ne este dat în mod nemijlocit, nu numai particularul, ci şi principiul, generalitatea, universalul, ca elemente în particular şi, adaogă Florian, ca parte integrantă a vieţii. „In această trăire totdeodată *directă* şi *lucidă*, care nu pot fi despărţite, cum ne îndeamnă un intuiţionism încărcat de presupoziţii, stă superioritatea punctului nostru de vedere. In faţa datului ca atare opoziţiile dialectice şi verbale dispar ca prin farmec. Ceeace pentru o gândire, terorizată de limbaj, e o contradicţie, un „paradox" sau o imposibilitate, în datul nemijlocit se armonizează şi se rezolvă. Luptă împotriva unei inteligenţe pur verbale şi apelul la dat rămâne un merit netăgăduit al bergsonismului, însă acest merit e micşorat de ignorarea postulatului prim al filosofiei: a descoperi un punct iniţial fără presupoziţii şi deaceea evident"[2]).

Pentru Mircea Florian e deci clar: experienţa, respectul faptului, trebue să fie punctul de plecare al filosofiei. „Nu fiindcă aşa doreşte cineva, ci fiindcă ea nu poate avea altul. Acest punct iniţial e dar necesar şi de neocolit"[3]). Chiar cei cari sunt împotriva experienţei şi o combat, se folosesc totuş, direct sau indirect, de ea. Căci nu există nici un mijloc de a

1) Ibid., pag. 433.
2) Ibid., pag. 433.
3) Pentru a înţelege filosofia contemporană, „Convorbiri Literare", 1933, pag. 313.

o evita şi, orice am face, nu ne putem dispensa de ea. „Chiar când se crede că am părăsit experienţa, noi continuăm a respira în atmosfera ei. Ca şi destinul stoic, experienţa îl duce pe cel ce consimte şi îl târăşte pe cel ce rezistă. Şi pe înălţimi ca şi în adâncuri răsună acelaş glas, care, drept e, nu e nici pentru noi, dar nici contra noastră". Iar dacă rolul ei nu este totuş recunoscut, pricina după Mircea Florian stă în influenţele nefaste pe care le-a exercitat asupra filosofiei în tot decursul ei istoric, uneori pe faţă, alteori ascuns, uneori cu bună ştiinţă, alteori fără, *nominalismul*, adică doctrina care susţine că nu există decât lucruri individuale sau particulare şi că noţiunile (generale) sunt pure abstracţiuni sau că n'ar avea decât cel mult o existenţă mintală. După nominalism, experienţa nu se prezintă cu o ordine interioară, cu legături necesare între lucrurile particulare, ci ca un pur agregat, dacă nu chiar ca un haos, iar ordinea pe care o întâlnim într'însa are loc datorită noţiunilor, care în fond nu sunt decât nume sau vorbe goale, expresii ale universalului sau generalului. Nominalismul separă gândirea de percepţie, universalul neschimbător de individualul schimbător, esenţa de fapt, — o eroare dintre cele mai grave şi cu consecinţe nefaste asupra întregii filosofii. Căci, spune Mircea Florian, realitatea nu se prezintă aşa cum o înfăţişează nominalismul şi toate concepţiile filosofice în care s'au furişat înrâuriri nominaliste, ci, din contra, ea „se înfăţişează ca împletire inseparabilă, ca o solidaritate intimă, a individualului şi universalului, a multiplului şi unităţii, a experienţii şi a gândirii" [1]). Numai sub aceste auspicii filosofia poate avea un viitor.

Obiecţiile ce se aduc experienţei sunt cunoscute: având ca obiect particularul, singularul sau individualul, ea nu poate fi decât particulară, schimbătoare, fragmentară, limitată şi deaceea subiectivă. Dacă experienţa se prezintă astfel, cunoştinţa adevărată este supraindividuală sau universală, este necesară, adică nu poate fi altfel decât este. In asemenea ipoteză, i se recunoaşte experienţii cel mult o necesitate *condiţională*. Experienţa nu posedă universalitate şi valabilitate necesară, fiindcă, se spune, ea nu posedă elemente universale şi necesare, care sunt apriori, deci în spirit. Astfel ne vedem aduşi în faţa următoarei alternative inevitabile: „sau universalul e imanent experienţei, şi atunci putem explica ordinea din lucruri; sau nu e

1) Ibid., pag. 314.

în lucruri, şi atunci nu avem dreptul să-l impunem din afară". Dece adică, întreabă Mircea Florian, necesitatea şi universalitatea nu s'ar afla în experienţă? „Nimic, dar absolut nimic, spune el, nu ne opreşte să integrăm universalul şi necesarul chiar în experienţă. Altminteri nu putem explica legalitatea, fie şi condiţională sau inductivă, a experienţei" [1]). Observăm însă un lucru, peste care nu putem trece: anume că lucrurile „ascultă" de legi, că experienţa e legală, ceeace n'ar fi posibil, dacă universalul şi necesarul n'ar fi în realitatea însăş. Astfel, faţă de cele două soluţii nesatisfăcătoare, date acestei probleme: soluţia sceptică, care neagă orice ordine sau legalitate, şi soluţia aprioristă, după care ordinea este impusă experienţei de către gândire (rămânând neexplicată însă potrivirea dintre experienţă şi gândire), Mircea Florian propune o soluţie nouă, după care ordinea este în experienţa însăşi, universalul şi legalul în lucruri.

Experienţa după Mircea Florian cuprinde două note esenţiale: 1) nemijlocit dat şi 2) controlabil obiectiv, adică de oricine în certe condiţii. Obiecţiile îndreptate împotriva experienţei îşi au explicaţia în prejudecata de bază a teoriei cunoştinţei: separarea strictă a subiectului cunoscător de obiectul de cunoscut. Iar după ce s'a făcut această separare, se caută să se demonstreze că obiectul, pentru a fi cunoscut, trebue să se supună condiţiior subiective de cunoaştere, obiectul extern fiind transformat astfel într'o simplă *reprezentare*, într'un conţinut de conştiinţă. O eroare, după Mircea Florian, dintre cele mai mari. „Nu e incomparabil mai just că subiectul e asimilat de obiect, că deci „relaţia" dintre subiect şi obiect este o relaţie tot în sfera obiectelor?... Nu cumva adevărul e altul, anume, că relaţiile de cunoaştere ale subiectului sunt aspecte speciale ale existenţei?" [2]) Fapte ca următoarele: Dacă după ce o mână a stat muiată într'un vas cu apă mai caldă, iar cealaltă într'unul cu apă mai rece, le băgăm pe amândouă într'un vas cu apă căldicică, vom avea la prima sensaţia de rece, iar la a doua de cald; sau cel ce e bolnav de icter vede lucrurile altfel decât cel sănătos, — sunt interpretate relativist şi sceptic, deşi faptele nu pledează în acest sens. Se face cu acest prilej o gravă eroare de interpretare. „Se trece cu vederea că omul cu organele senzoriale aparţine lumii reale şi că această lume e alcătuită din aceste *situaţii* sau *constelaţii*. E deaceea natural ca mâna ce

1) *Mircea Florian*, Paradoxele experienţei, „Revista de Filosofie", 1935, pag. 353.
2) Ibid., pag. 355.

trece de la cald la mai puţin cald să aibă sensaţia de rece; deasemeni e natural ca bolnavul de icter să trădeze în sensaţia sa prezenţa bilei în organul vizual. Contrarul ar fi nenatural. Varietatea de sensaţii exprimă varietatea de situaţii *reale;* dacă sensaţia n'ar exprima felurimea situaţiilor, ea n'ar fi o imagine fidelă" [1]. Măsura şi calculul, la ajutorul cărora s'a recurs pentru cunoaşterea realităţii, nu fac decât să confirme şi să verifice ipoteza solidarităţii dintre necesar şi contingent, universal şi particular. „Măsurătoarea, care stă la baza ştiinţei naturale, este faptul crucial, este proba nediscutabilă a solidarităţii, în cadrul aceleeaş experienţe, a universalului şi individualului, a unităţii şi multiplicităţii. Cum nu putem concepe unitate fără multiplicitate şi invers, tot aşa nu putem concepe o experienţă care e alcătuită numai din „fapte", din simple stări sau procese individuale. Individualitate pură şi universalitate pură (idee) sunt fatasme, nu realităţii" [2].

Toate tendinţele contemporane, antiintelectualiste, iraţionaliste, individualiste, care caută să degradeze ideea şi raţiunea la treapta de ficţiuni verbale, şi susţin intuiţia ca mijloc de cunoaştere, în stare să prindă individualul, fluidul, indescriptibilul, nu fac altceva decât să justifice nominalismul, chiar când n'o spun pe faţă sau chiar când par să ia poziţie hotărîtă împotriva lui. Incercările nominaliste n'au însă nici un temeiu, fiindcă „aspectul universal al lucrurilor e neseparabil de aspectul lor concret" [3]. Iar când se tăgădueşte posibilitatea de a percepe universalul, se face acest lucru pe baza confuziei dintre *deosebire* şi *separaţie*. „Aşa de pildă sfericitatea unui glob trebue să fie percepută într'un chip oarecare, deoarece e deosebită de glob, însă nu înseamnă că e *separată.* Pretenţia de *a separa* cu orice preţ e dictată de chiar înţelesul greşit al experienţei: dacă tot ce e perceput trebue să fie separat şi dacă separat nu poate fi decât individualul, urmează că universalul (aci, sfericitatea) nu e percepută, deoarece nu e dată *separât.* Cu toate acestea noi vorbim de ideea în sine a sfericităţii, deci de o sfericitate *separată.* Cum o cunoaştem însă ca ceva separat sau în sine? Dacă nu prin percepţie, urmează că prin gândire. Ideea de sfericitate e opera *activităţii* gândirii, în vreme ce percepţia e pasivă. Nu se observă însă că atribuind gândirii, activă prin aşa numita abstracţie, capacitatea

1) Ibid., pag. 356.
2) Ibid., pag. 357—358.
3) Experienţă şi Matematică, „Convorbiri Literare", 1933, pag. 769.

de a *separa* ideea de sfericitate, cădem în cea mai grea rătăcire: transformăm ideea universală în individ, în „entitate", pentru cuvântul că numai individualul e *separat* sau de sine stătător. Pe scurt, universalul este şi el perceput, însă nu ca ceva *separat* de individual — ceeace ar însemna un nou individ — ci ca ceva deosebit, dar de aceea — nefiind separabil — intim solidar cu individualul. Aşa dar, universalul aparţine fără nici o abatere individualului şi-l constitue. Un individual pur, o nuanţă inefabilă, e un mit literar, e o figură stilistică. In ordinea faptelor nu se întâlneşte aşa ceva" [1]).

Experienţa nefiind după Mircea Florian haotică, ci din contra străbătută de gândire şi de posibilităţi raţionale, nu mai e nevoe de două isvoare de cunoştinţi, unul care provine din spirit şi altul care provine din experienţă, ci unul singur, experienţa reală, e suficient, căci experienţa este ea însăş raţională. Ca atare şi matematica îşi are origina tot în experienţă. *„Instaurând raţiunea matematică în experienţă, nu raţiunea devine contingentă şi nesigură, cum este experienţa după nominalism, ci experienţa devine ordonată şi necesară"*. Obiecţiei că în experienţă nu întâlnim figuri geometrice perfecte, că în ea totul este individual, concret, inegal, variabil, cu un cuvânt, imperfect, Florian îi răspunde că acest enunţ se bazează pe o confuzie. Particularităţile deformante ale unui cerc de pildă dat în experienţă ar aparţine chiar esenţei cercului, n'ar fi numai împreună cu el, — ceeace este o eroare. „Deformările individuale nu stau în natura cercului dat *aci şi acum*, ci în condiţiile speciale în care el e dat, iar aceste condiţii sunt *împreună* cu el, nu chiar *în* el. Dacă în experienţă n'ar exista *cerc*, n'am fi ajuns niciodată la noţiunea de cerc ideal, perfect geometric. Dacă condiţiile particulare ar avea un rol, ele nu s'ar mulţumi să modifice, să deformeze cercul, ci l-ar desfiinţa pur şi simplu. Tocmai faptul că avem în experienţă mai multe cercuri, e dovadă că trebue să fie dat unul şi acelaş cerc, cercul geometric, însă multiplicat. Altminteri pierdem dreptul de a mai vorbi de mai multe *cercuri*" [2]). Dar se mai spune că cercul ideal este sau deasupra lumii sensibile sau o creaţie a spiritului, cercurile empirice nefiind decât còpii ale acestuia, fiindcă dacă ar fi altfel, adică „dacă fiecare cerc empiric, concret, ar fi un *adevărat* cerc, ar trebui să avem atâtea cercuri ideale, per-

1) Ibid, pag. 769—770.
2) Ibid., pag. 776.

fecte, câte cercuri concrete", ceeace este de neacceptat. Pentru a ocoli aceste consecinţe precum şi teoria platonică a participării cercurilor empirice la cercul ideal, trebue să admitem că nu există nici un singur cerc ideal, reprodus imperfect, nici mai multe cercuri ideale, „dublări ale cercurilor empirice, ci un singur cerc *empiric* multiplicat", empiric însă, adaogă Florian, în alt sens decât cel clasic. Ipoteza aceasta a unui cerc ideal mai duce şi la alte consecinţi tot aşa de eronate. A admite un cerc ideal, separat de cercurile empirice, înseamnă a transforma acest obiect matematic, care prin natura lui este universal, într'un obiect individual. „Toate obiectele matematice, figuri sau numere, sunt universale, nu individuale. Acest caracter al obiectului matematic explică necesitatea, evidenţa şi siguranţa disciplinei deductive. *Separarea* cercului ideal de lucrurile concrete, departe de a respecta caracterul general al cercului, ipostaziază sau personifică acest cerc, revenind astfel, printr'o ironie imanentă, la cercul individual, care nu poate fi decât imperfect, ca tot ce are caracterul de „aci şi acum" *(hic et nunc)*. Cercul din universal devine individual, căci numai individualul e separat şi de sine stătător. Dimpotrivă, universalul nu există independent, ci aparţine unui individual" [1]). De aceea Mircea Florian conchide: „...numai dacă recunoaştem că obiectul matematic se află în experienţă, numai dacă acordăm imanenţa matematicului, respectăm universalitatea lui. Orice separare raţionalistă a obiectului matematic înseamnă o nesocotire gravă a naturii inalienabile din acest obiect". Dar, când spunem experienţă, trebue să înţelegem nu sensul ei tradiţional, „de colorit nominalist, potrivit căruia experienţa este tot una cu real (individual)", ci sensul ei cel nou, „potrivit căruia experienţa stă dincolo de real şi nereal, cuprinzându-le pe amândouă". Experienţa ca dat lipsit de prejudecăţi, ca temeiu filosofic şi ca justificare a matematicei, nu se identifică nici cu realul, nici cu idealul, fiindcă el este dincolo şi de unul şi de celalt. „A sta dincolo de opoziţia real-nereal înseamnă a le cuprinde pe amândouă şi nici decum a constitui o zonă, care nu e nici reală nici nereală. *Obiectele matematice pot fi deopotrivă reale ca şi nereale"* [2]).

In strânsă legătură cu reforma noţiunii de experienţă stă la Mircea Florian reforma noţiunii de raţionalism. Mircea Flo-

1) Ibid., pag. 778.
2) Ibid. pag. 780.

rian este un raţionalist, dar un raţionalist reformat. Impotriva tendinţelor antiintelectualiste, intuiţioniste, mistice, el a luat o poziţie foarte energică şi categorică. „Spiritul ştiinţific, neatacabil prin argumente ce totdeauna îl presupun, nu va dispărea, provizoriu, decât prin loviturile oarbe ale barbariei. Căci nu există ştiinţă contra ştiinţei şi nici logică contra logicei. Fobia raţionalistă, dacă devine fobia logicei, se suprimă singură" [1]). Antiraţionaliştii contemporani nu fac altceva decât să continue procesul *nominalist*, care a dus la desagregarea scolasticei, sustrăgând nu numai religia şi dogmele forului raţional, ci şi experienţa şi ştiinţa. Apărând poziţia raţionalistă, Florian recunoaşte că trebue să se înceapă o operă de „a discerne ce e valabil şi ce nu e valabil în raţionalism şi în a demonstra că ceeace e valabil e atât de indiscutabil încât şi antiraţionaliştii sunt în acest sens — raţionalişti fără să ştie" [2]), — lucru pe care-l face Florian însuş în lucrarea ce ar merita să fie mai bine cunoscută „Ştiinţă şi raţionalism". Căci antiraţionaliştii prezintă raţionalismul cu totul deformat, atăcând nu ceeace e viabil într'însul, ci ceeace e neviabil. Astfel antiraţionaliştii atribue ca o notă esenţială raţionalismului activitatea creatoare, atăcându-l apoi în acest punct, ca şi când acesta ar fi singura formă de raţionalism.

Deaceea, când se atacă raţionalismul, trebue să se ţină seamă de sensul lui legitim care e pe de o parte „explicitarea în genere a unităţilor şi relaţiilor date", iar pe de altă parte „exprimarea justă a faptelor explicitate". Impotriva gândirei creatoare este şi Mircea Florian, ceeace nu-l face însă să fie şi împotriva gândirei sau a raţiunei în genere. „A cunoaşte, spune el, este a înţelege, a concepe, a determina, a clarifica; pe scurt, a cunoaşte este a gândi. Nici o clasificare sau înţelegere fără gândire" [3]). Gândirea presupune totdeauna un material, un multiplu, pe care-l gândeşte sau îl explicitează. „Unde nu e multiplu, nu pot gândi şi nici nu am nevoe; simplul, unicul, neanalizabilul, sunt iniţial clare", şi nu au deci nevoe să fie explicate Iar multiplul se prezintă sub formele sale cele mai generale, care sunt *unitatea* şi *relatia*. Gândirea nu impune faptelor regule sau norme. „Cunoştinţa este o „oglindire" a faptelor şi a conexiunii obiectelor. Ea nu dă lecţii, ci primeşte

1) Ştiinţă şi raţionalism, Ed. Socec, 1926, pag. 12.
2) Ibid., pag. 19.
3) Ibid., pag. 48.

lecţii totdeauna. Gândirea serveşte, nu e servită" [1]). Multiplu, unitate şi relaţie nu sunt produse ale gândirii, ci sunt fapte originare. Clarificând, explicitând, gândirea nu face altceva decât analizează un multiplu. Deaceea, spune Florian, „o gândire analitică e un pleonasm, o gândire sintetică este o contradicţie" [2]). Gândirea deosebeşte logic *datul*, îl discriminează, nu *separă* real, cum face analiza chimică. „A gândi, spune deasemeni Mircea Florian, este a *avea*, a cunoaşte clar ceeace mai înainte era neclar; iar a cunoaşte clar este *a avea* (nu a face) un multiplu ca unitate sau relaţie" [3]). In orice judecată, predicatul nu este străin subiectului, iar determinarea pe care o efectuează judecata asupra unui multiplu se face cu ajutorul unui alt fapt cuprins deja în multiplu. Judecata nu asertează niciodată ceva străin, din afară, datului. „Judecata determină un dat prin ceeace îi aparţine şi numai în modul în care îi aparţine" [4]). După Mircea Florian orice determinare se face cu ajutorul generalului; deci predicatul din orice judecată este o noţiune generală. Nu există noţiuni individuale. „Un enunţ trebue să fie adevărat, dacă este o cunoştinţă, sau e fals, dacă e un simplu enunţ, care nu are drept fundament imanenţa predicatului în subiect. O „*cunoştinţă* adevărată" e un pleonasm, o tautologie, o „*cunoştinţă* falsă", este o contradicţie" [5]).

După Mircea Florian orice determinare a unui multiplu se face prin limbaj; iar tot ceeace e „raţional" sau „inteligibil" este identic cu „exprimatul" şi „exprimabilul", fără ca prin aceasta el să identifice gândirea cu vorbirea. Florian ţine să sublinieze că gândirea condiţionează vorbirea, că vorbirea numai comunică gândirea, nu o constitue, şi că contigenţele limbajului nu afectează nici natura şi nici sfera cunoştinţei. Deasemeni nici raţionalismul nu trebue confundat cu panmatematismul, căci gândirea poate fi precisă, fără ca prin aceasta să fie matematică, iar deducţia matematică este cu mult mai redusă decât raţionalismul. Logizare, spune Florian, nu înseamnă matematizare.

Simţul realităţii, spiritul realist, care constă în „statornicirea sistematică a unui criteriu al realităţii", este garanţia progresului ştiinţei şi a civilizaţiei. „Progresul civilizaţiei, spune Mircea Florian, e un progres al capacităţii de a deosebi realul

1) Ibid., pag. 49.
2) Ibid., pag. 45.
3) Ibid., pag. 49—50.
4) Ibid., pag. 59.
5) Ibid., pag. 60.

de fictiv sau imaginar; iar marele caracter distinctiv al occidentului față de orient este desvoltarea *spiritului realist*, o formă specială a spiritului de precizie"[1]).

Partizan al unui raționalism reformat, Mircea Florian este, cum ușor se poate înțelege, adversarul intuiționismului. Intuiția nu este după el decât un stadiu premergător al adevăratei cunoștinți, care este de natură intelectuală, rațională. Intuiția dă faptele fără a putea să le clarifice și să le determine. (E drept, Florian distinge o treaptă a gândirei, unde clarificarea are loc în mod nemijlocit și poate fi numită intuiție. Dar această treaptă el caută s'o distingă de ceeace se deosebește prin intuiție îndeobște)[2]).

Deși, cum am văzut mai sus, mare adversar al metafizicei, totuși Mircea Florian socoate că o anumită metafizică ar putea fi legitimată· *metafizica acțiunii*. Următorul citat, pe care-l întâlnim ca notă la sfârșitul studiului. „E posibilă o metafizică inductivă?", este foarte semnificativ în această privință. „Lumea metafizică este o suprastructură teoretic-simbolică sugerată de acțiunea umană, și anume din acțiunea isvorâtă din iubire. Metafizica se caracterizează prin simțul totalității, al armoniei, al consensului. Isvorul acestui simț e fapta desfășurată în sânul comunității spirituale — comunitatea spirituală nu e necesar mistică, ci poate fi exclusiv morală — iar fapta, inspiratoare de vederi metafizice, are ca ultim imbold: iubirea (agapè deosebită de eros). Nu iubirea își are rădăcina în lumea metafizică, ci lumea metafizică emană din actul iubirii"[3]).

Reforma noțiunii de experiență și a celei de raționalism, luptă împotriva metafizicei și a teoriei cunoștinței cu supozițiile lor prejudicioase și cu concluziile lor false, plecarea de la dat ca atare. încercarea de a pune bazele unei *ontologii realiste*, acestea sunt în puține cuvinte caracteristicile contribuțiilor filosofice ale lui Mircea Florian[4]).

---

1) Ibid., pag. 108.

2) *Mircea Florian*, Știință și raționalism, pag. 117. A se vedea și întregul capitol: „VIII. Intuiție și Rațiune", pp. 119—132, din aceeași lucrare.

3) E posibilă o metafizică inductivă?, „Revista de Filosofie", 1928, pag. 231.

4) Regretăm că ultima lucrare a lui Mircea Florian, *Cunoaștere și Existență*, București. 1939, apărând când volumul de față se afla sub tipar, n'am putut stărui asupra ei.

D. D. Roşca

D. D. Roşca s'a născut în 1895 în Comuna Sălişte, Jud. Sibiu. Işi face studiile liceale la liceul „Andrei Şaguna" din Braşov, şi după ce se înscrie şi urmează temporar cursuri la Universităţile din Viena şi Bucureşti, se înscrie în 1919 la Universitatea din Paris, îşi iea acolo licenţa în filosofie în 1921, iar în 1922 îşi iea diploma la Şcoala de Ştiinţe Politice din Paris. In 1928 îşi dă doctoratul la Sorbona cu teza principală *L'influence de Hegel sur Taine* (Paris, Gamber 1928), având ca teză secundară *Hegel, vie de Jésus, traduction précédée d'une introduction historique* (Paris, Gamber 1928). Intors după doctorat în ţară, D. D. Roşca este numit conferenţiar la Universitatea din Cluj pe lângă catedra de istoria filosofiei. In 1937 este numit profesor titular la catedra de teoria cunoştinţei, nou creată, de la aceeaş Universitate, unde predă şi astăzi.

Ca atâţia alţi cugetători români de vârsta lui, cea mai mare parte din studiile filosofice ale lui D. D. Roşca se află răspândită prin diferite periodice româneşti, ceeace constitue o dificultate pentru cei ce vor să-i urmărească ideile. Majoritatea studiilor sale sunt din domeniul istoriei filosofiei, totuş D. D. Roşca manifestă şi puternice tendinţe sistematice. Iată o parte din ele *Neotomismul* („Viaţa Românească", 1924, 1926, 1927); *Renaşterea hegelianismului, Logica speculativă* („Minerva", 1927); *Faguet* („Viaţa Românească", 1928); *Cu prilejul centenarului lui Taine* („Viaţa Românească" 1928); *Despre o istorie a inteligenţii* („Viaţa Românească", 1931); *Introducere în istoria filosofiei eline* („Ţara Bârsei", 1933); *Bericht uber die rumänischen Arbeiten zur Geschichte der Philosophie* („Archiv fur Geschichte der Philosophie", 1932); *Mitul Utilului, linii de orientare în cultura românească* („Gând Românesc", 1933); *Existenţa tragică, încercare de sinteză filo-*

sofică (Bucureşti, 1934) precum şi alte studii publicate în „Revue de Transylvanie" (Cluj) şi „Gând Românesc" (Cluj).

Ideile spre un sistem personal se desprind însă la D. D. Roşca clar din lucrarea, pe care el însuşi o caracterizează ca „încercare de sinteză filosofică", *Existenţa tragică*. După D. D. Roşca filosofia sau metafizica — termenii sunt după el echivalenţi — isvorăsc dintr'un strat adânc al conştiinţei care e de esenţă lirică şi „se prezintă în lumina inteligenţei critice — sau cel puţin ar trebui să se prezinte — ca atitudinea morală-estetică în faţa existenţei luată ca totalitate"[1]). Iar dacă totuş conştiinţa mai puţin critică o iea drept cunoaştere şi uneori chiar drept cunoaştere absolută, aceasta se datoreşte unei simple amăgiri de sine. „In forma ei exteriorizată concret, filosofia este deci, după credinţa noastră, încercarea de motivare — cu argumente luate din cunoaştere — a unei atitudini morale-estetice în faţa existenţei ca totalitate, atitudini ale cărei resorturi secrete sunt de natură sentimentală. Ca religia, metafizica isvorăşte din nevoia de a lua atitudine faţă de marele Tot. Ca artă, ea e nevoe de formă, de întreg. Şi ca religia şi arta deopotrivă, filosofia se desprinde din nevoia de a cumpăni ce este important şi ce nu importă. Din nevoie de ierarhie, altfel spus"[2]). Filosofia nu este prin urmare ştiinţă, ci este în felul ei artă. Ceeace nu înseamnă însă că filosofia se poate dispensa de cunoaşterea riguros disciplinată şi de metoda ştiinţifică severă. Şi aşa cum arta autentică poate produce efecte morale, fără să urmărească acest lucru, la fel filosofia poate purifica moral sufletul nostru, „exaltând... puterea noastră sufletească şi forţele noastre vitale", fără să urmărească direct acest lucru.

După D. D. Roşca susţinerea atâtor filosofi că Universul este în esenţa lui numai de natură raţională, e cu totul lipsită de fundament, avându-şi isvorul în nişte adânci dorinţi secrete ale sufletului omenesc, în atitudinea emoţională pe care o luăm în faţa existenţei: „Voinţa de a fi integral raţională nu e a existenţei însăş, ci a gânditorului: om de ştiinţă sau filosof"[3]). Ideea raţionalităţii integrale nu are decât valoarea unui simplu mit. Căci de fapt experienţa reală ne dovedeşte că existenţa este şi raţională şi iraţională, şi rezonabilă şi absurdă, şi că nu avem nici un mijloc de a determina graniţa dintre raţional

1) Existenţa tragică, pag. 18.
2) Ibid., pag. 18—19.
3) Ibid., pag. 69.

şi iraţional, graniţa aceasta fiind de o mobilitate deconcertantă şi deplasându-se nu numai într'un singur sens. Postulatul optimist al raţionalităţii intime a existenţei joacă totuş un rol important, anume pe acela că „asigură valorilor spirituale drept imprescriptibil la existenţă". Ajutat de postulatul raţionalităţii, omul descoperă în mersul lucrurilor un *sens*, el e mulţumit că acestea au un *rost*, că valori spirituale ca bunătate, delicateţă morală, frumuseţea, setea de dreptate, jertfa, inteligenţa, talentul, nu sunt fapte întâmplătoare sau capricioase, ci că îşi au temeiul „în însăşi legile imanente ale firii", că Universul în care trăeşte nu-i este străin sau ostil, ci îi oferă „motive suficiente de curaj şi înălţare sufletească". Postulatul raţionalităţii lumii este isvorât din nevoi de ordin practic, dar nu poate fi susţinut şi dovedit teoretic. Căci, cum criteriul de validare a ideilor nu este decât experienţa şi cum experienţa nu este decât parţială, nu putem „să afirmăm în mod exclusiv nici determinismul universal sau raţionalitatea absolută, şi nici contingenţa sau iraţionalitatea absolută a existenţei", fiindcă a susţine una ori alta, înseamnă a lua partea drept tot şi a comite în chipul acesta o gravă eroare de logică. „Spus franc şi precis: ideea determinismului universal este act de credinţă, nu axiomă de ştiinţă" [1]). După D. D. Roşca ştiinţa pozitivă nu stă şi nu cade cu principiul raţionalităţii integrale a existenţei. Ea poate să se împace şi să crească acceptând alăturea şi ideea iraţionalităţii parţiale a existenţii. Roşca spune în altă parte: „Ideea raţionalităţii integrale a existenţei, oricât de fecundă s'ar fi dovedit şi se dovedeşte, este, şi ea, numai un punct de vedere parţial asupra Totului. Nu e deci un punct de vedere exclusiv şi necesar. Căci, dacă ar fi aşa, s'ar impune fără discuţie tuturor inteligenţelor. Ceeace, cum constatăm, nu e deloc cazul" [2]).

Admiţând factorii apriorici în procesul cunoaşterii, D. D. Roşca nu admite totuş că inteligenţa face uz de toţi aceşti factori chiar de la începuturile ei, ci că, dimpotrivă, recurge la ei pe măsura necesităţilor, când noui porţiuni de realitate pretind să fie raţionalizate, şi renunţă la unii din ei din momentul în care se dovedesc a fi devenit inutili. Astfel D. D. Roşca admite ipoteza „că fiecare mare totalitate de cultură (epoci, civilizaţii, popoare creatoare de valori spirituale originale) îşi are propria sa raţiune apriorică, propria sa formă.

1) Ibid., pag. 81.
2) Ibid., pag. 87.

de intuiţie, de gândire, de preferinţe"[1]). Timpul nu este după Roşca o simplă formă goală, un cadru, în care ar avea loc schimbările, ci este însuş agentul lor motor, ca „forma de existenţă cea mai sigur reală", „fundamentul metafizic al întregei existenţe, şi nu numai al celei morale"[2]), ca „însăş urzeala substanţială a existenţei", ca „stofa esenţială a Lumii". Şi tocmai fiindcă timpul se prezintă astfel, „Universul ne apare ca *etern provizor*, ca neisprăvit în însăş substanţa sa metafizică"[3]). Deaceea şi lipsa de temeiu a optimismului pe care-l manifestă unii gânditorii în legătură cu soarta civilizaţiei. Privite lucrurile la lumina experienţei obiective, ipoteza că universul *are* un *sens* şi ipoteza că universul *n'are* nici un *sens*, sunt după D. D. Roşca deopotrivă de îndreptăţite şi de neîndreptăţite. Dar o inteligenţă care vrea să rămână pe terenul ferm şi sigur al experienţei, va socoti asemenea afirmaţii globale ca absurde şi, prudentă, va refuza să-şi mai pună problema sensului şi non-sensului lumii. Pe acest plan de gândire şi de fel de a fi, „sens" şi „non-sens" sunt simple *adaose* mintale la ceea ce ne dă experienţa curăţată de tot ce ar putea avea subiectiv.

Aceasta este concluzia generală ce se desprinde din partea întâia a *Existenţei Tragice*, adecă din partea ce poartă titlul de „Experienţă obiectivă". Dacă vrem să rămânem cu totul în cuprinsurile ei, experienţa ştiinţifică, arată D. D. Roşca, nu ne permite să mergem mai departe. Ajunşi aici, la punctul pe care autorul „Existenţei Tragice" îl consideră, cu argumente cântărite în balanţa unei minţi de o singulară precizie critică, drept punct extrem ce poate fi atins de experienţa ştiinţifică, nu suntem decât la jumătatea drumului ce poate fi parcurs de natura omenească. Dacă aceasta ar fi numai inteligenţă, omul s'ar putea eventual opri aici; şi-ar reuşi să se oprească, pentrucă n'ar simţi nevoia să meargă mai departe. Dar, cum sufletul omenesc e plămădit şi din sensibilitate şi voinţă, transgresiunea hotarelor atinse de cunoaşterea ştiinţifică se dovedeşte a fi o aspiraţie care cere cu putere să fie satisfăcută. Filosofia sau metafizica — în concepţia lui D. D. Roşca noţiuni echivalente — îşi are isvorul nesecat şi mereu proaspăt în această adâncă aspiraţie a sufletului. Şi dintre toate relaţiunile spiritului, filosofia e aceea care a dat şi continuă să

1) Ibid., pag. 97—98.
2) Ibid., pag. 104.
3) Ibid., pag. 113.

dea cea mai mulţumitoare satisfacţie aspiraţiei despre care e vorba.

Or, cum arată şi subiectul ei, *Existenţa Tragică* e o încercare de sinteză metafizică. Partea de analiză expusă în cele ce preced e în chip natural — şi dată concepţia personală a autorului, aş zice: în chip necesar — întregită de o parte de construcţie. Grija atentă, observată până aici, de a nu depăşi cadrul riguros delimitat al experienţei ştiinţifice, va ceda locul unei atitudini de esenţă afectivă în faţa realităţii. Cum mărturiseşte însuşi autorul, consideraţiile ce vor urma nu vor mai avea caracterul a ceea ce în limba ştiinţei positive se numeşte fapt de experienţă obiectivă, însă nici nu vor căuta să se prezinte ca atare în ochii cititorului. Căci „nu credem de loc că e necesar să prezentăm drept experienţă „ştiinţifică" ceva ce, adevărat, este „experienţă", dar de alt ordin. Greşeală în care au căzut cei mai mulţi metafizicieni, dând loc prin aceasta însă la păgubitoare confuzii de atitudini spirituale şi de valori sufleteşti. Dar declaraţia de mai sus nu implică în nici-o măsură deprecierea valorilor care se chiamă morală, estetică, metafizică. Ea nu vrea să enunţe nicidecum capitularea acestora în faţa valorii numită ştiinţă positivă... Convingerea noastră e... că ştiinţa făcută cu spirit critic şi nu ridicată pe dogme de credinţă, însăşi ne deschide perspectiva măritoare de orizonturi de unde putem întrezări că pasiunea morală, atitudinea estetică şi speculaţia metafizică sunt atitudini creatoare de valori cel puţin tot atât de mari şi cu drept de existenţă tot atât de neprescriptibil ca şi valorile datorite atitudinii ştiinţifice" [1]).

Mai mult decât atât; ideea de valoare pe care caută cu atâta perseverenţă s'o elimine din preocupările sale ştiinţa positivă, stă la însuşi fundamentul ei. Căci „chiar şi inteligenţa cea mai pură şi mai desinteresată ce-o putem concepe înregistrează existenţa după anumite perspective create de anumite preferinţe. A înţelege, a cunoaşte, înseamnă a trăi, dar a trăi este cu necesitate echivalent cu a interpreta, a da lucrurilor un sens în raport cu noi înşine... Judecata de existenţă: „lucrul acesta există" presupune ca prealabilă judecata de valoare: „lucrul acesta mă interesează, mă priveşte". Astfel orice funcţiune de cunoaştere vine dintr'o evaluare... Ceea ce se chiamă „fapt", este, în acest sens, rezultatul a ceea ce se chiamă preferinţă, valoare" [2]).

1) Ibid., pag. 181—185.
2) Ibid., pag. 196—198.

Prin urmare, conclude D. D. Roşca, dreptul de a fi al experienţei metafizice poate fi justificat în faţa experienţei ştiinţifice cu argumente scoase din ştiinţă.

Care ar fi, după cele spuse, atitudinea morală — moral în sensul cel mai larg al termenului — pe care spiritul omenesc o poate lua în faţa stării de fapt constatată în tot cursul părţii I-a a *Existenţei Tragice?*

Atitudini pot fi, evident, numeroase. D. D. Roşca reţine trei dintre cele multe posibile, trei pe care le crede fundamentale. Una din aceste atitudini s'ar concretiza în *depăşirea experienţei* în sensul în care aceasta e depăşită de către ştiinţa positivă, de raţionalismul filosofic şi de către spiritualismul religios. Se va afirma, prin urmare, că existenţa este raţională integral în substanţa ei ultimă. Dar, vom face această transgresiune în plină cunoştinţă de cauză, adică dându-ne seama lucid că ceeace afirmăm nu vine din experienţă, ci dintr'o anumită valorificare a ei. Trecerea dela ceeace este dat la ce nu e dat, se face nu din presumtivă *necesitate logică*, ci printr'un act de *optare*, deci de voinţă. Elemente alogice de conştiinţă: dorinţe, temperament, personalitatea întreagă intervin în această optare. Vom susţine deci că realitatea trebuie să fie *logică*, pentrucă aşa o dorim noi să fie, mânaţi de motive sufleteşti *alogice*. „Atitudinea descrisă acum implică, cum vedem, optimism în toate sensurile termenului. Optimismul pe care-l dau toate credinţele afirmative. Din el se pot scoate motive suficiente de linişte sufletească şi motive exaltante pentru acţiune eficace" [1]).

„O a doua atitudine posibilă s'ar desprinde din *depăşirea experienţei* — depăşire tot principiară — în sens invers: adecă să se afirme că existenţa este numai absurdă în substanţa şi intenţiile ei ultime; că raţiunea și raţionalitatea nu sunt decât aparente... iluzii inspirate de instinctul de conservare care preferă să vadă fals decât să vadă just ceea ce este defavorabil vieţii... Evident că dintr'o astfel de atitudine nu se pot scoate motive de reconfort sufletesc — motive de reconfort pur intelectual şi estetic, poate da — şi nici mobile de acţiune tare... La lumina acestei concepţii... marile valori, cari sunt gândirea (ştiinţa şi filosofia), arta, morala,... apar ca *iluzii necesare*, căci binefăcătoare, căci consolatoare. Iluzii de provenienţă bio-

1) Ibid., pag. 201—204.

logică, în serviciul instinctului de conservare...". Aici, aparţine filosofia lui Schopenhauer şi doctrina lui Nietzsche.

Dar, în faţa existenţei descrisă în partea I-a a *Existenţei Tragice,* ar fi posibilă şi a treia atitudine metafizică. Este cea pe care o propune D. D. Roşca, pentrucă i se pare a fi singura care ar căuta să ţie consecvent seamă de figura de Ianus ce ne-o arată constant realitatea.

„Anume: *să nu totalizăm experienţa* nici într'un sens, nici în altul... S'o acceptăm ca egal de reală sub ambele aspecte mari ale ei: să nu uităm nici un moment că e inteligibilă, dar şi neinteligibilă; că e rezonabilă, dar şi absurdă; cu sens, dar şi fără de sens. Să recunoaştem că la mersul lucrurilor nu comandă numai legi şi norme de care ascultă spiritul; că dreptul la existenţă al valorilor nu e în mod absolut asigurat de însăşi esenţa ultimă a Universului, raţiunea şi întâmplarea fiind deopotrivă altoite pe însăşi rădăcina lucrurilor; că Binele şi Răul, valoarea şi nevaloarea, spiritul şi natura oarbă — aspecte ale existenţei deopotrivă de rele — se combat cele mai adesea ori, şi cu sorţi de isbândă de partea Răului cel puţin egali celor ce se găsesc de partea Binelui. Şi colaborează numai întâmplător. Să recunoaştem, prin urmare, că adevărul şi dreptatea nu trebuie să iasă cu necesitate învingători din acest antagonism tragic; că înfrângerea şi dispariţia lor totală este tot atât de posibilă ca şi victoria lor finală. Mai mult decât atât: poate nu va exista victorie finală de nici o parte, niciodată; fiind hotărît din eternitate ca forţele antagoniste să se combată în eternitate...

„E vorba deci de un conflict în care se decide soarta minunatei şi neliniştitoarei realităţi care se chiamă popular şi şi poetic: Suflet. E vorba de soarta noastră ca fiinţe spirituale şi de destinele civilizaţiei create de noi... Nu poate să existe, credem, spectacol mai tragic decât acesta. Spectacolul — unde suntem privitori şi actori totodată — câştigă, evident, în potenţial tragic şi'n grandoare în măsura în care ochiul spiritual al spectatorului şi participantului — ins ori colectivitate civilizată — pătrunde mai adânc şi mai departe... Să subliniem că sfârşitul conflictului în care se decide destinul nostru şi al civilizaţiei create de noi este *nesigur* în sensul cel mai tare al cuvântului.

„Sentimentul cu adevărat tragic al vieţii se naşte în sufletul nostru în momentul şi numai în momentul în care ne-am

dat seama lucid de *absoluta incertitudine* despre care vorbim. Incertitudine ce măreşte îngrozitor sentimentul nostru de solitudine în faţa misterului existenţei"[1]).

Neliniştea metafizică, tovarăşă nedespărţită a sentimentului tragic al vieţii, poate deveni, după natura sufletului în care ea se sălăşlueşte, isvor de tainică desnădejde, sau dimpotrivă, forţă întăritoare de mare şi creatoare tensiune sufletească.

Pe plan teoretic, sentimentul de desnădejde despre care e vorba nu poate îmbrăca decât o singură formă sinceră: a protestului. Iar practic sentimentul de desnădejde metafizică nu poate duce decât la o singură atitudine cu adevărat consecventă: la resemnare, la renunţare la acţiuni hotărâtoare de soartă. E această renunţare o formă de libertate spirituală mare. Dar libertate de înţelept, nu de erou.

Dar atitudinea sufletească pe care o crede Roşca posibilă şi pe care o preconizează ca pe cea mai demnă de omenia noastră este alta: „căci... conştiinţa tragică produsă de dublul caracter al realităţii descris în capitolul precedent şi de sentimentul ce, drept consecinţă, îl avem despre natura absolut problematică a vieţii spirituale, poate reacţiona în faţa acestei existenţe şi printr'o mare tensiune interioară — cea mai mare din câte poate atinge conştiinţa — tensiune generatoare de acţiuni transformatoare ale concretului şi hotărâtoare de destin în gradul cel mai înalt"[2]).

Şi dacă reacţiunea conştiinţei tragice numită mai sus desnădejde metafizică produce cea mai mare detaşare de existenţă din câte le poate atinge omul, „şi aşează gândirea filosofică pe planul de libertate spectaculară al contemplaţiei estetice", reacţiunea ceastălaltă ne lasă să întrevedem stratul de conştiinţă adânc, în care „rădăcinile atitudinii metafizice se desvelesc a fi aceleaşi cu cele din care-şi scoate hrana pasiunea morală". După Roşca deci marea speculaţie metafizică ne pare răsărind când dintr'o profundă nevoie estetică, când dintr'o tainică pasiune morală; şi încercând să satisfacă aceste nevoi cu mijloacele care îi sunt proprii.

Sentimentele ce'nsoţesc conştiinţa tragică[3]) devin apoi resorturile tari ale unui efort de fiecare clipă: efort de a creia destindere între conflicte simţite adânc, şi de a umplea lipsuri

1) Ibid., pag. 208—212.
2) Ibid., pag. 229.
3) Descrise şi analizate în capitolul IV § V al *Existenţei Tragice.*

simţite dureros de lucid. Tensiunea produsă de conştiinţa tragică poate găsi destindere în acţiunile cele mai variate cu putinţă: în acţiuni morale, în mare acţiune politică şi socială, în creaţiuni de artă mare, în gândire filosofică, în activitate şi creaţie ştiinţifică.

Am văzut mai sus că Roşca crede că însuş fondul metafizic al universului ar avea caracter istoric. Lumea ar fi deci neisprăvită în însăşi substanţa sa metafizică, ar fi, altfel spus, etern provizorie şi vecinic imprevizibilă. Autorul *Existenţei Tragice* va apare deci consecvent cu sine, când va susţine că acţiunile de destindere pe cari le întreprinde sufletul stăpânit de conştiinţă tragică, adică acţiunile mari, pot interveni cu rol creator de noutate în evoluţia Lumii. „Cu rol hotărâtor poate nu numai în ce priveşte destinul nostru personal şi al civilizaţiei noastre, ci — pe fond larg şi adânc metafizic — cu rol decizător de soartă a existenţei întregi"[1]).

„Larga perspectivă ce se deschide aici ochilor sufletului, scrie în continuare autorul nostru, măreşte incontestabil sentimentul nostru de putere, orgoliul nostru, dar şi simţul nostru de nemăsurată şi, pentru aceasta poate, tragică răspundere. In acelaş moment libertatea noastră ne apare ca o foarte mare şi concretă realitate. Căci e libertate relativă înzestrată cu puteri transformatoare de Lume, şi nu numai libertate de simplu şi'n ultimă analiză neputincios protest... Această libertate a făcut prinţi printre oameni. Şi aceşti prinţi au făcut din viaţa oamenilor realitate demnă să fie trăită"[2]).

Prin urmare, „căutând să nu escamoteze nici unul din aspectele fundamentale ale existenţei în folosul celuilalt", străduindu-se să ţie riguros seamă de experienţă, filosofia pe care o propune D. D. Roşca tinde să salveze în gradul cel mai înalt libertatea noastră. Doctrinele totalizatoare ale experienţei (spiritualismul religios, raţionalismul ştiinţific, determinismul metafizic, etc.), analizate şi criticate în partea I-a a *Existenţei Tragice* sau neagă, când sunt consecvente, realitatea acestei libertăţi, suprimând odată cu ea şi răspunderea reală, sau coboară lumea materială la rang de existenţă de grad secund, ori chiar de simplă aparenţă. Dar şi în acest din urmă caz, crede D. D. Roşca, nu mai poate fi vorba de libertate reală, aceasta luând formă concretă numai în luptă reală şi'n opoziţie cu ceea ce nu

1) Ibid., pag. 232.
2) Ibid., pag. 232.

este ea. Conştiinţa tragică pentru care pledează D. D. Roşca are deci virtutea pe care el o crede supremă: virtutea de a fi „conservatoarea cea mai atentă” şi mai pricepută a libertăţii noastre morale.

Vedem deci că, contrar opiniei pe care ne-ar putea-o sugera titlul ei, *Existenţa Tragică* nu pledează pentru o doctrină a desnădejdii. Dimpotrivă, ea ne apare ca o încercare de a justifica pe plan metafizic, cu argumente scoase din întregul domeniu al cunoaşterii contimporane, curajul şi iniţiativele creatoare de mari şi neperitoare plăsmuiri spirituale.

Dan Bădăreu

Născut la 6 Decembrie 1893 la Iaşi, Dan Bădăreu, după ce termină liceul Saint Louis din Paris, unde îşi dă bacalaureatul în 1912, se înscrie la Universitatea din Paris, luându-şi licenţa în litere în 1919 şi doctoratul în litere în 1925, după ce în 1917 îşi dăduse licenţa în drept la Universitatea din Iaşi. La 1 Ianuarie 1926 numit conferenţiar la Facultatea de filosofie şi Litere din Iaşi, Dan Bădăreu este ridicat în 1938 la rangul de profesor titular la catedra de filosofie şi logică de pe lângă aceeaşi Facultate. Distins în timpul răsboiului nostru de întregire ca ofiţer de aviaţie pentru acte de bravură, el a fost de la 1921—1925, Secretar general al Deleagţiei Române la Comisia de Reparaţii.

Dan Bădăreu a publicat până acum: *Essai sur la Pensée* (1925); *Un sistème de métaphysique au XIX-e siècle. La Philosophie de B. Conta* (1925), ambele aceste lucrări fiind teze de doctorat; *O sută de ani de naturalism în România* (1931); *L'individuel chez Aristote* (Paris, Bovin, 1936). Deasemeni un număr de studii şi articole în diferite reviste, dintre care însemnăm: *Sur la nature des images* (Revue Philosophique, 1925); *Cauzalitate şi finalitate în logică* (Viaţa Românească, 1926); *Viitor şi Trecut* (Viaţa Românească, 1928); *Intuiţia bergsoniană în filosofia lui Edouard Le Roy* (Viaţa Românească, 1932); *Cele două monisme* (Revista de Filosofie, 1934); *Gelozie de artist* (Insemnări Ieşene, Anul I); *Monolog asupra morţii* (Insem. Ieş., vol. III.); *Sursele istorice cu privire la filosofia greacă* (Insem. Ieş., An. III, vol. VII); *Freudism şi Psihanaliză* (Insem. Ieş. An. III, vol. V); *Semn, simbol şi limbaj* (Insem. Ieş., A. IV, vol. XI), etc.

Essai sur la pensée, lucrarea lui de doctorat, nu este propriu zis o lucrare de psihologie, căci împreună cu investigaţiile de psihologie şi dincolo de ele, ea cuprinde o seamă de idei filosofice, de un deosebit interes teoretic. Bădăreu este de părere că pentru analiza gândirii, cea mai bună metodă, dacă

e aplicată cum trebue în urmărirea unor ținte noi, rămâne tot introspecțiunea. Pornind la investigarea gândirii, Bădăreu consideră concepția asociaționistă ca fiind cu totul eronată — un lucru care din capul locului arată direcția încotro se va mișca cercetarea sa. Deasemeni tot din capul locului ține să afirme că conștient și inconștient nu sunt două realități deosebite, ci „una și aceeași realitate: cel dintâi va fi pur și simplu cel de-al doilea vizibil introspecției, va fi un fel de contracțiune a celui de-al doilea"[1]. Insfârșit, el mai susține că „gândirea logică (sau discursivă) este gândirea care se cunoaște, care se analizează și se dedublează printr'o încolăcire asupra ei însăși: ea este particularitatea omului și constitue un progres, care ne-a dat, și ne va da cu fiecare zi mai mult, stăpânirea lumii. Gândirea pură este și ea un organ de cunoaștere și de știință: ea a și fost, din totdeauna, isvorul principal al cunoștințelor noastre, dacă nu prin calitate, cel puțin prin număr: aceste cunoștinți sunt toate întâmplătoare, empirice, confuze"[2]. Gândirea pură este după Bădăreu tot una cu subconștientul, pe când gândirea logică este tot una cu conștientul. Aceste două domenii, deși complementare, pot fi uneori opuse.

Trecând apoi la cercetarea raportului dintre gândire și imagine, Bădăreu distinge în mod net și categoric imaginea de gândire pe de o parte, de obiectul conștiinței pe de altă parte. „Lucrul material, spune el, așa de intim amestecat în percepția noastră, nu are nici un raport cu imaginea..."[3]. Explicația o vede Bădăreu în faptul că în vreme ce obiectul percepției este necesar, imaginea dimpotrivă este facultativă. El dă exemple din care rezultă că gândirea, deși funcționând și fiind îndreptată deci asupra obiectelor, nu este însoțită totuș de imagini; imaginile sunt apariții mai târzii și anume ele apar din momentul în care gândirea începe să reflecteze asupra propriilor ei acte, când începe să se analizeze. Ceeace-l face pe Bădăreu să conchidă „că obiectul gândirii nu este imaginea pe care ea o îmbracă. Una este obiectul gândirii și alta este conștientul introspectiv"[4].

Gândirea se prezintă după el sub două forme: „pe de o parte ca o fulgurație subită și fără imagine și pe de altă parte, când ea se analizează, ca un lung lanț de imagini. Alături de

1) Essai sur la pensée, pag. 18.
2) Ibid. pag. 29.
3) Ibid. pag. 35.
4) Ibid. pag. 39.

gândirea care este un acord de idei, noi punem deci o judecată care este imediată, care este subită, un raţionament care se face dintr'o dată şi în aparenţă fără intervenţia noastră..." [1]). Gândirea recurge la imagini când se află sub forma ei pură, adică confuză, şi anume recurge la imagini pentru a se *motiva*. Deşi bine şi categoric distinctă de imagini şi concepte, care o însoţesc, ea este totuş aceea care dă naştere imaginilor, printr'o *creatio ex nihilo*. Ceeace ţine însă să afirme cu tărie D. Bădăreu, e faptul că imaginile nu adaogă nimic gândirii, că gândirea rămâne gândire, fie că e însoţită de imagini, fie că nu e însoţită. Cu alte cuvinte proprietatea gândirii nu este în imagini. „Imaginile pot lipsi şi spiritul realizează un progres dintr'o dată; ele pot, din contra, să se plaseze ca intermediar între un punct de plecare şi unul de sosire, şi în acest caz ele servesc ca staţii şi puncte de sprijin" [2]). Imaginea este şi ea conţinut de gândire, adică aduce şi ea ceva nou şi original, dar ea nu constitue întregul conţinut al gândirii, ea nu este un element de prim ordin, ci unul cu totul secundar. Căci gândirea nu este în funcţie nici de numărul, nici de calitatea imaginilor; ea este gândire şi îşi păstrează sensul mai presus şi în afară de imagini. „Cunoaşterea unui lucru, spune D. Bădăreu, nu presupune neapărat imaginea unui lucru şi o judecată nu e mai mult rezultatul unui grup neapărat conceptual, a două cuvinte de pildă pe care spiritul le-ar pune într'un anumit raport" [3]).

Examinând apoi raportul dintre voinţă şi introspecţie, dintre voinţă şi imagine, D. Bădăreu susţine că „orice fapt psihic în general se arată ca un moment intermediar între o excitaţie pe care o suportă de pildă organismul nostru şi un răspuns pe care acest organism l-ar putea da"; el susţine deasemeni că şi „orice fenomen psihic, orice fapt de gândire are tendinţă spre imagine", conchizând apoi că „imagine şi reacţiune sunt fapte paralele şi oarecum contemporane" [4]).

D. Bădăreu aduce deasemeni unele contribuţii în problema emoţiei şi unele complectări interesante la teoria James-Lange. El stabileşte următoarele momente la emoţie: 1° sensaţie (sau percepţie), 2° emoţie pură, 3° mişcări organice şi 4° emoţie-imagine. Intre emoţie şi gândire, el găseşte o mare analogie. „Totalitatea evenimentului introspectiv al emoţiei este constituit ex-

1) Ibid. pag. 41.
2) Ibid. pag. 94-95.
3) Ibid. pag. 122.
4) Ibid. pag. 130.

clusiv de un fapt propriu cu anumite modificări corporale locale şi cu iradiaţia acestor modificări în organismul nostru evoluat...; conţinutul introspectiv al gândirei este un fapt propriu în raport cu anumite modificări corporale locale şi cu iradiaţia acestor modificări în organismul nostru evoluat" [1]). Imaginea, la o analiză mai aprofundată, se prezintă prin urmare ca nefiind altceva decât „conştiinţa anumitor modificări corporale".

După Bădăreu orice percepţie sensibilă şi complectă este alcătuită „dintr'o percepţie-pură, luare de contact între o realitate şi un spirit, şi dintr'o percepţie-imagine, ecou al stadiului psihologic corespunzător acestei luări de contact". La fel emoţia este compusă după el dintr'o emoţie pură şi dintr'o emoţie-imagine. Aşa încât percepţie pură, emoţie pură, percepţie-imagine, dimpreună cu suvenirurile fiecărui din aceste elemente, constitue „nomenclatura cea mai simplă şi cea mai completă a tuturor părţilor din care se compune conţinutul, obiect al eului" [2]). Punând de o parte emoţiile dimpreună cu suvenirurile lor, de altă parte percepţiile cu suvenirurile lor, se obţine „opoziţia clasică dintre viaţa afectivă şi viaţa intelectuală". Iar punând de o parte stările pure, de altă parte imaginile, se obţine opoziţia dintre inconştient şi conştient. Investigaţiile întreprinse îl îndreptăţesc pe D. Bădăreu să susţină că „obiectul este un fapt psihic corespunzător unui fapt material exterior, în timp ce imaginea este un fapt psihic corespunzător reacţiunii corpului nostru asupra lucrurilor; sau, pentru a vorbi altfel, obiectul constă într'o constatare a transformărilor imprimate corpului nostru, în timp ce imaginea este o constatare a transformărilor imprimate corpului nostru, ca răspuns la primele transformări" [3]).

Fiind urmări ale unor fapte de activitate, este natural după D. Bădăreu ca oamenii impulsivi şi entuziaşti să aibă mai multe imagini decât oamenii calmi şi reci. Tot aşa după cum febra sau alcoolul, „care sporesc activitatea corpului într'un mod anormal, măresc şi numărul şi intensitatea imaginilor, fără să mărească considerabil facultăţile noastre de judecată şi de discernare".

Spre deosebire de sensaţie, imaginea este „semnul acţiunii noastre asupra lucrurilor", „o previziune a comportamentului [unei fiinţe vii] cu ocazia unui eveniment real sau posibil".

Căutând să desprindă liniile generale şi perspectivele filosofice ale cercetărilor sale, D. Bădăreu caracterizează rezultatele

1) Ibid. pag. 170-177.
2) Ibid. pag. 222.
3) Ibid. pag. 226.

unitare la care a ajuns drept un „voluntarism în care noi distingem două elemente intim amestecate: voința propriu zisă și o gândire pură". El susține că teoria sa se situează între „opiniile cele mai extrem opuse: materialismul și spiritualismul; împreună cu cele dintăi înțelegem că corpul formează gândirea, dacă e vorba de gândirea cu imagini, cu cele din urmă noi afirmăm că gândirea formează corpul, că îl crează: și aici noi vorbim de gândirea pură" [1]). Rezultatele astfel obținute îl întăresc pe D. Bădăreu în convingerea că spiritul nu este o simplă umbră, un simplu epifenomen, „ci o forță directoare activă, producătoare de real și creatoare a corpului său".

Ideile lui D. Bădăreu n'au evoluat însă, cum s'ar putea crede din cele expuse până aci, spre o concepție dualistă. Ci dimpotrivă. Căci o concepție dualistă are după D. Bădăreu așa de mari neajunsuri, încât ea nu poate fi acceptată. Dintre cele două monisme însă, adică dintre monismul materialist și monismul spiritualist, D. Bădăreu îl acceptă pe cel din urmă. Dece? Fiindcă, mai întâi, are o mai înaltă valoare explicativă, deoarece el nu neglijează problema materiei, ci o explică cu ajutorul anumitor complexe de idei. In al doilea rând, fiindcă are o considerabilă valoare morală: „Omul, plecând de la sine însuș, pentru a restabili coerența întregii realități, mărindu-se și revărsându-se asupra naturii, ca un stăpânitor, un cuceritor și un creator al materiei brute pe care este chemat s'o refasoneze într'un tipar nou, omul capătă o înaltă idee de sine, o înaltă idee despre sensul și valoarea menirei sale" [2]). Intr'o poziție cu mult mai dificilă se află monismul materialist. Căci acest monism nu poate explica mulțumitor cum spiritul provine din materie. A recurge la noțiunea de evoluție, pentru o asemenea explicare, nu înseamnă a apropia problema de soluționarea ei, fiindcă spiritul nu se află în materie nici măcar ca rudiment. Dar materialismul n'are încotro și trebue să admită „că toate caracterele proprii ale vieții spirituale prezintă rudimente în lumea materială", un fapt care constitue „tocmai cauza permanentului său insucces". „Nu este absolută simetrie între teoria care desface materia din spirit și aceea care formează spiritul din materie: în adevăr prima explică apariția materiei printr'o pură degradare, printr'un proces, în tot cazul, care nu implică nici o noutate: materia neavând decât o parte din caracterile spiritului; dimpotrivă, a

1) Ibid. pag. 285.
2) Cele două monisme, „Revista de Filosofie", 1934, pag. 145.

doua teorie explică derivarea spiritului printr'o evoluţie, adică printr'o adăogire. Ori, nu este tot una să explici că ceva dispare şi să explici că ceva apare; mintea noastră concepe foarte uşor o cufundare *in nihilum;* dar foarte greu, aproape deloc, o creaţie *ex nihilo*" [1]).

Materialismul este condamnat şi prin tendinţa iresistibilă pe care o posedă omul spre spiritualitate. „Omul, spune D. Bădăreu, are tendinţa să descopere în univers o desăvârşită spiritualitate: dacă acea spiritualitate reşede, în adevăr, în univers, materialismul este mort; dar de două ori mort este materialismul dacă, prin spiritualizare, omul extinde materiei brute şi-i transmite fără dreptate o regulă ce-i este proprie şi îl călăuzeşte; căci, în acest al doilea caz, se confirmă că psihicul omenesc posedă caractere din care nu găsim în lumea fizică nici cea mai mică părticică. In prima ipoteză, materialismul abdică în favoarea dualismului; în a doua, el face loc spiritualismului monist care-l exclude" [2]).

In studiul „Cauzalitate şi finalitate în logică", străbătut dela un capăt la altul de fine observaţii şi susţinut de o pătrunzătoare analiză, D. Bădăreu pune problema cauzalităţii şi a finalităţii, văzută din punct de vedere logic. D. Bădăreu face o deosebire strictă între noţiunea de cauzalitate şi noţiunea de substanţă. Căci în vreme ce noţiunea de cauzalitate se raportă la *evenimente*, adică notează transformările pe care le suportă un obiect, noţiunea de substanţă se raportă la un lucru, exprimând identitatea acelui „lucru sub formele deosebite pe care le îmbracă". Apoi el face o aceeaşi deosebire între principiul cauzal şi principiul identităţii, căci „dacă relaţia cauzală nu contrazice principiul identităţii, ea se formează totuşi cu totul deoparte de acest principiu, în afară de orice preocupare relativă la unitatea substanţei" [3]). Din principiul substanţialităţii nu vom putea scoate niciodată un raport cauzal, din noţiunea de substanţă nu vom putea conchide niciodată pe aceea de cauzalitate. De ce? Fiindcă cei doi termeni ai relaţiei cauzale. — cauza şi efectul — se referă fiecare la câte o substanţă deosebită, cel dintâi la o substanţă cauzantă, cel din urmă la o substanţă cauzată. Cei doi termeni discernabili într'o judecată de identitate se contopesc într'o singură noţiune, „prin intrarea noţiunii făcând obiectul primului

1) Ibid. pag. 146.
2) Ibid. pag. 148.
3) *Dan Bădăreu,* Cauzalitate şi finalitate în logică, „Viaţa Românească" 1926, vol. III, pag. 98.

termen în noţiunea mai generală făcând obiectul celui de al doilea termen". Ceeace nu e cazul într'o judecată cauzală. „Termenul întâi, într'o judecată cauzală, se balansează cu termenul al doilea, fără a se putea reduce. Şi judecata întreagă enunţă că un lucru este autorul unui eveniment în sânul altui lucru. Termenii formează un echilibru şi stau de ambele părţi ale verbului precum două talere ale unui cântar: scoateţi unul şi celălalt cade la pământ: căci nu se poate concepe un efect izolat, un efect ce n'ar avea nicio cauză izolată, o cauză fără efect"[1]).

Dar dacă raportul cauzal nu are un caracter de identitate, el nu are după D. Bădăreu nici unul de succesiune. „Un raport de cauzalitate, spune el, nu este totdeauna un raport succesoral; un raport de secuenţă cât de invariabil nu este numaidecât un raport cauzal"[2]). Ce este atunci, în realitate, un raport cauzal? Este după D. Bădăreu un raport de echivalenţă în sensul că termenii ce stau faţă în faţă îşi corespund. „Cauza corespunde cu efectul, şi efectul cu cauza; o anumită cantitate de cauză corespunde cu o anumită cantitate de efect, şi o anumită cantitate de efect cu o anumită cantitate de cauză. La atât se reduce echivalenţa din sânul cauzalităţii"[3]). Totuş semnul cauzalităţii nu stă în echivalenţa termenilor cauzali, după cum nu stă nici în necesitatea raporturilor cauzale, nici în identitatea dintre cei doi termeni şi nici în raporturile de simplă secuenţă. In ce stă el atunci? Semnul cauzalităţii, D. Bădăreu îl vede în termenul copulativ. „Astfel, o lege necesară ce leagă doi factori X şi Y se poate enunţa sub forma cauzală, oridecâteori putem spune: „X *produce* pe Y" sau „Y *produce* pe X". Şi numai atunci. Aşa că suntem în posesia unei regule generale după care doi factori sunt în legătură cauzală în cazul şi numai în cazul, în care judecata, că unul produce pe celalt ni se pare adevărată. Avem deci un criteriu care ne apare dela prima vedere. El ne învaţă, cu alte cuvinte, că putem spune: „X este cauză de Y", oridecâteori putem întoarce relaţia noastră sub forma: „X *produce* pe Y". Ca să relevăm exemplele discutate mai sus, legea după după care zilei îi urmează necesarmente noaptea, nu poate face obiectul unei relaţii cauzale în care ziua să apară cauza nopţii sau invers, fiindcă nu putem crede că judecata „noaptea *produce* ziua" sau judecata „ziua *produce* noaptea" sunt adevărate"[4]).

1) Ibid. pag. 105.
2) Ibid. pag. 107.
3) Ibid. pag. 195.
4) Ibid. pag 302.

D. Bădăreu arată rolul eficient pe care-l joacă verbul într'o judecată cauzală. Verbul „exprimă că acţiunea primului termen, în raporturile drepte, trece asupra termenului al doilea, care o suportă"[1]). Dacă principiul cauzalităţii nu este identic cu acela al substanţei, el totuş îl presupune. „Cauzalitatea proclamă că lumea are o istorie, că fiecare moment este o trecere la ceva nou: dar ea trebue să se bizue pe ceva statornic: în dosul diversităţilor apare o constantă, apar nişte relaţii fixe care explică în ce fel lumea nu cunoaşte desfiinţări neîncetate urmate de zidiri neîncetate"[2]).

In raportul cauzal exprimat într'o judecată, întâlnim atât noţiunea de identitate cât şi pe cea de succesiune, şi anume le găsim în cel de al doilea membru al judecăţii. „Atât identitatea deci cât şi succesiunea nu sar peste termenul copulativ pentru a cârmui unul în raport cu celalt — cei doi membri ai judecăţilor cauzale; atât identitatea cât şi succesiunea rămân închise în hotarele celui de-al doilea membru, pentru că nu fac decât să proclame că lucrul influenţat, pacientul, suportă o transformare în timp, care totuş îl lasă să dăinuiască sub categoria unei realităţi transformate, sub categoria deci a unei substanţe unice"[3]).

După ce a arătat ce trebue să se înţeleagă prin cauzalitate, D. Bădăreu trece la analiza noţiunii de finalitate. Intre cauzalitate şi finalitate este după el o foarte strânsă legătură, fiindcă atât una cât şi cealaltă au ca obiect aceeaşi realitate, „aceleaşi legături necesare între doi termeni", cu deosebirea că aceste legături „constitue într'o parte cauza şi efectul şi în cealaltă mijlocul şi scopul". Legătura între cauzalitate şi finalitate este aşa de strânsă, încât finalitatea se bazează şi presupune cauzalitatea, finalitatea nu e posibilă fără cauzalitate. Prin ce se deosebeşte atunci finalitatea de cauzalitate? Prin aceea că un raport de cauzalitate e *dorit*, căci „o judecată finală este o judecată cauzală ce conţine o cauzalitate *dorită*"[4]). Ceeace este esenţial şi constitue deci raportul de finalitate este un *motiv*, este *intenţia*, ce apare într'o acţiune ca o adevărată *cauză finală*. „Cauza iniţială sau motivul — cum am vrea să-i zicem — este... adevărata raţiune a raportului teleologic şi ca atare adăogăm acum, *semnul* căutat al finalităţii. Finalitatea ne apare deci ca o cauzaţiune

1) Ibid. pag. 307.
2) Ibid. pag. 308.
3) Ibid. pag. 308.
4) Ibid. vol. IV, pag. 231.

ce se realizează în legătură cu un motiv"[1]). Intrebuinţând terminologia kantiană, D. Bădăreu spune că cunoaşterea raporturilor cauzale este guvernată de raţiunea *speculativă*, iar a celor finale de raţiunea *practică*. De nici una din aceste raţiuni nu ne putem dispensa, căci sunt deopotrivă de necesare. „X produce pe Y şi aici suntem în domeniul cauzalităţii, dar ceeace este mai mult, X are aptitudinea de a produce pe un Y ce trebue considerat ca un bine, ca un progres, şi de data aceasta trecem în regnul finalităţii. Ajunsă în acest punct, judecata cauzală a devenit o *judecată de valoare*"[2]). Aplicând noţiunea de finalitate la un anumit domeniu pentru a-i explica fenomenele, nimic nu se schimbă după D. Bădăreu în ceeace priveşte legătura interioară a acelor fenomene. „Dorinţa de a ajunge la un scop nu este suficientă pentru ca legea lui Arhimede sau principiul lui Galileu să devină false. Precum un orator cucereşte mulţimea şi o duce unde vrea el, exploatându-i patimile, tot aşa omul cucereşte natura, o readuce la placul său, utilizând legile ei necesare"[3]).

Celor cari susţin că finalismul ar fi o concepţie ştiinţifică antropomorfică, D. Bădăreu le răspunde că „nimic nu ne asigură... la prima vedere că finalismul este mai antropomorfic decât mecanismul". In studierea şi explicarea fenomenelor trebue să ţinem seamă de natura faptelor. Acolo unde faptele pot fi explicate cu ajutorul concepţiei mecaniciste, trebue să recurgem la această concepţie. Acolo însă unde concepţia finalistă dă o explicare mai bună, verificată de fapte, trebue să aplicăm această concepţie. Stadiul actual la care se află ştiinţele cere aplicarea ambelor concepţii, fiindcă sunt domenii unde mecanismul se potriveşte mai bine, iar altele unde se potriveşte mai bine finalismul. Nu este însă exclus după D. Bădăreu ca finalismul, care deja în vremea noastră „domină mecanismul", să joace continuu un rol tot mai mare, aşa încât să vină un timp când el va îmbrăţişa toate fenomenele, nu numai o parte din ele, şi le va explica singur pe toate[4]).

---

1) Ibid. pag. 238.
2) Ibid. pag. 238.
3) Ibid. pag. 343.
4) Timpul nu ne-a mai îngăduit să supunem manuscrisul acestui capitol profesorului Bădăreu, aşa cum am făcut cu ceilalţi gânditori.

Vasile Băncilă

Vasile Băncilă, născut la 1 Ianuarie 1897 la Brăila, dupăce termină liceul în oraşul de naştere, urmează filosofia la Universitatea din Bucureşti, îşi ia licenţa şi ocupă o catedră de filosofie în învăţământul secundar. Pleacă apoi la Paris, pentru a-şi aprofunda cunoştinţele şi rămâne acolo doi ani. Intors în ţară, Băncilă desfăşoară o intensă activitate culturală atât prin conferinţe publice foarte apreciate, cât şi prin studiile publicate în diferite reviste. Ca atâţia alţi tineri gânditori dela noi din ţară, Băncilă îşi are studiile răspândite în colecţiile revistelor la care a colaborat, fără să fi reuşit până acum să le fi adunat, măcar pe cele mai substanţiale, într'un volum, deşi sunt străbătute de un fir sistematic. Dintre tinerii din generaţia lui, Băncilă este cel mai fecund. El a îmbrăţişat în multele articole publicate, cele mai variate teme, aducând contribuţii interesante în aproape toate domeniile filosofiei. Astfel metafizica, logica, etica, estetica, pedagogia, sociologia, filosofia culturii şi a religiei îl pot revendica deopotrivă. Ceeace caracterizează însă activitatea filosofică a lui Băncilă, este o reflectare liberă asupra problemelor, emancipată de spiritul de erudiţie, este încercarea de a le soluţiona fără a ţine prea mult seama de ceeace au făcut alţii, urmându-şi drumul lui personal şi aducând soluţii proprii sau dând sugestii semnificative. Ceeace mai caracterizează deasemeni activitatea filosofică a lui Băncilă, este transpunerea problemelor, pe care le ia în cercetare, pe un plan metafizic şi rezolvarea lor, ţinând totdeauna seama de fondul lor metafizic, indiferent cărui domeniu aparţin ele.

Dintre studiile lui Băncilă risipite prin reviste şi în cari sunt exprimate ideile lui filosofice, trebuesc menţionate: *Reforma Calendarului* („Ideea Europeană", 1924); *Intinerirea lui Zece Mai* („Ideea Europeană", 1935); *Altare sucevene* („Gân-

direa", 1935); *Duhul Sărbătorii* şi *Declinul Sărbătorii* („Gândirea", 1936); *Pedagogia Sărbătorii* (1937); *Erocraţie şi Pedagogie* (1937); *Adolescenţa* („Gândirea", 1926); *Pestalozzi şi religia iubirii* („Gândirea", 1927); *Autohtonizarea filosofiei* („Gândirea", 1927); *Despre o antinomie psihologică referitoare la libertatea morală* („Revista de Filosofie", 1928); *Teoreticism* („Gând Românesc", 1934); *Profetismul şi timpul nostru* („Gând Românesc", 1936); *Sensul culturii şi culturalizarea satelor* („Rânduiala", 1936-1937); *Ştiinţă şi spirit metafizic* („Gândirea", 1935); *Etnicul şi logica modernă* („Gândirea", 1935); *Naţionalismul şi misiunea românească* („Gândirea", 1936); *Noua generaţie* („Gândirea", 1936); *Ideea de destin* („Gândirea", 1937); *Moment grigorescian* („Gândirea", 1938); *Omul şi războiul* („Gândirea", 1938); *Metoda religioasă şi ideea concretismului* („Satul şi Şcoala", 1936); *Metoda afectivă şi sentimentul spiritualizat* („Satul şi Şcoala", 1936). Băncilă ne-a mai dat şi un studiu privind *Doctrina personalismului energetic a D-lui Rădulescu-Motru* (1928) şi *C. Rădulescu-Motru pedagog* (în „Omagiu profesorului C. Rădulescu-Motru", 1932), altul privind *Tragicul lui Pârvan şi tragicul modern*, (apărut în volumul „In memoria lui Vasile Pârvan", 1934, precum şi separat) şi altul mai întins *Lucian Blaga energie românească* (1938). Deasemeni, studii de pedagogie şi politică şcolară în „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială" şi în „Revista generală a învăţământului".

Corelatul fundamental, la care Băncilă reduce problemele filosofice şi cu ajutorul căruia vrea să le rezolve, este corelatul ţăran-orăşan sau patriarhal-modern. Iar pentru a le rezolva, el se serveşte de *metoda comparativă*, însoţită de un *spirit de metafizicizare* pe de o parte, de o *trăire* a filosofiei pe de altă parte, — trăire care nu trebuie înţeleasă în sens experienţialist, căci filosofia nu poate să-şi permită luxul de a face experienţe cu viaţa, ci are menirea de a o înţelege numai şi a o servi. Băncilă se ridică energic împotriva separării raţiunii de misticism, împotriva încercărilor contemporane de a aţâţa raţiunea împotriva misticismului sau misticismul împotriva raţiunii, preconizând o *sinteză funcţională* între raţiune şi misticism, un lucru pe care ni-l recomandă de fapt însăşi istoria filosofiei şi a religiei: la toţi gânditorii mari, nefalsificaţi, autentici, întâlnim şi raţiune şi misticism. Misticismul lipsit de sprijinul raţiunii, duce cu timpul la anarhie, iar raţiunea lipsită de sprijinul misticismului, duce la artificializare şi impotenţă.

Logica modernă este departe, după Băncilă. de a corespunde nevoilor de cunoaştere, pe care le impune etnicul. Intre înţelegerea naturii etnicului şi înţelegerea preconizată de logica modernă este în foarte mare parte, spune Băncilă, o incongruenţă. „Etnicul e ceva adânc real, unic, complet când nu e falsificat, esenţial, e o existenţă profundă împletită în urzeala cosmică, e ceva am zice ontologic. Dar logica modernă e, în general, periferică, compozită, unilaterală, individualizată la exces şi cu ceva de venetic în lume, cu o psihologie de bastard faţă de realitate, de îndată ce e vorba de realitatea pură, organică şi nu de realitatea confecţionată în laborator. Logica modernă e formală, aritmetică şi generalizatoare, pe când logica etnicului este existenţială, nedisociabilă, iar universalismul ei provine nu din generalizare, ci din adâncime"[1]). Deaceea pentru ca etnicul să fie înţeles în chip propriu, e nevoie mai întâiu de o reformă a logicei.

Această reformă mai e necesară pentrucă şi în celelalte discipline filosofice, lucrurile nu stau mai bine. Astfel în psihologie cercetarea ştiinţifică nu poate lămuri deplin atributele veritabile ale sufletului. Deaceea, se impune încadrarea psihologiei în filosofia generală. — In etică se impune deasemeni, cercetarea celor trei factori cari leagă pe om de realitatea totală: mila, moravurile şi personalitatea. In milă Băncilă vede „glasul ontologicului în om", „puntea de depăşire a eului", „extraindividualul sau ontologicul din om", „delegaţia sau psihicul prin care realitatea generală se deleagă în om pentru a-l lega pe acesta de totalitate, pentru a-l face să iasă din el". In moravuri Băncilă nu vede simple convenienţe sociale, ci din contră „un stil maiestuos de viaţă creiat de societate", în care sunt implicate absoluturile morale şi religioase ale omului. Şi cum moravurile sunt garanţia vieţii morale, nu e posibilă societatea autentică fără moravuri astfel concepute. Mila şi moravurile rămân însă nişte simple ornamente, dacă ar lipsi personalitatea, care face ca mila să fie activistă şi apostolică şi care împiedică moravurile să devină nişte simpli factori conformişti. Băncilă atrage atenţia că personalitatea nu trebue înţeleasă în sens satanic, ci trebue înţeleasă ca „personalitatea care, în lucidităţile şi îndrăsnelile ei, ştie întotdeauna să întrevadă şi ceeace e sacru, general şi misterios în viaţă, precum şi marile umilinţe virile, cari-l fac

1) *Vasile Băncilă*, „Etnicul şi logica modernă", „Gândirea", 1935 pag. 97.

pe om să nu se creadă singur ori să nu considere viaţa ca pe un bun pe care-l poate confisca ori organiza asemenea unui dictator subiectiv". — In estetică, Băncilă consideră frumosul ca o valoare autonomă din punctul de vedere al metodologiei creiaţiei artistice, deci nu ca pe valoarea supremă, căci suprema valoare, după el, constă în mântuirea prin creaţie. Frumosul mare este în congruenţă cu moralul şi cu religiosul, un frumos imoral neexistând decât pentru oamenii cu conştiinţa anormală. — Societatea adevărată are o structură organică şi istorică şi are rădăcini prinse în misterul lucrurilor şi finalităţi ce se acordă cu legile realităţii generale. „Societatea e un produs activ al realităţii generale pentru a instrumenta mai bine şi a valorifica tocmai realitatea generală. Societatea e ceva activ şi diferenţial, dar în ea se depun şi lucrează marile fatalităţi, cari vin de dincolo de societate". Băncilă are despre societate o concepţie organicist-spirituală, care e altceva decât „organicismul" sociologic modern, fiind o depăşire metafizică a lui. Expresia cea mai deplină şi mai proprie a societăţii este societatea etnică, în care valorile majore ale vieţii — moralul, religiosul, stilul de viaţă, destinul oamenilor — îşi găsesc deplina lor desvoltare. — In pedagogia modernă, punându-se prea mult accentul pe „individualitate" sau „personalitate" s'a ajuns la orgoliul personal, protestatar şi democratic, „s'a excitat, cum spune Băncilă, o gândire personală vioae dar superficială", distrugându-se încadrarea în realitatea generală. Desigur, e nevoie de formarea personalităţii, dar nu a personalităţii scop în sine şi anarhice, ci a uneia conştientă de rostul şi sensul ei în lume. „Omul-personalitate trebue să fie în primul rând un închinător, iar nu un condotier spiritual, care se serveşte minunat de panoplia bogată şi variată oferită de ştiinţa şi tehnica modernă. Etnicul şi religiosul sunt mai ales realităţile prin care personalitatea, aşa cum trebue să o vizeze educaţia viitorului, urmează să se încadreze în totalitate. Personalitate şi comunitate, eflorescenţă personală pe un fond comunitarist, acesta trebue să fie scopul şcolii".

Nici o disciplină nu-şi poate rezolva problemele ei fundamentale, fără să recurgă la viziunea metafizică. „Pentru noi, mărturiseşte Băncilă, realitatea metafizică e principalul şi e marea obsesie". Tuturor problemelor cu care s'a ocupat, Băncilă le-a deschis perspective metafizice. In ce constă după el însă viziunea metafizică?

Cum am văzut mai sus, Băncilă se ridică cu multă ener-

gie împotriva individualismului, care mergând prea departe sau devenind scop, „duce la erezie atât intelectuală cât şi morală şi, în cele din urmă, la artificializare". Făcând din sine punctul central al existenţei, individul nu mai poate înţelege problemele grave, cum e moartea bunăoară, e incapabil de sacrificiu pentru comunitate, ajungând astfel la vicii şi la neputinţe. Individualismul duce în mod necesar la disperare, revoltă, anarhie, impotenţă şi cabotinism. Impotriva individualismului cu consecinţele lui grav dăunătoare trebue să se reacţioneze. Şi nu se poate reacţiona cu eficacitate decât prin încadrarea omului în realitatea generală, prin deşteptarea conştiinţei lui că face parte din sfere ontologice: societatea, natura, transcendentul, în care e cuprins complet şi fără posibilitatea vreunei scăpări. Nu e indiferent însă felul cum e cuprins. Poate fi cuprins în chip mai mult mecanic, steril — şi aceasta e atunci când s'a artificializat ori s'a individualizat prea mult — sau poate fi cuprins în chip organic şi spiritual ca o existenţă, care se lasă valorificată de nervurile grave ale realităţii generale şi colaborează oarecum în unitate de ritm la triumful acestora diferenţiat în specificul uman. Individul trebuie să înţeleagă că nu este scop în sine, ci mai ales „un mijloc, un colaborator, la o operă ale cărei ultime resorturi şi sensuri nu le va cunoaşte lucid niciodată". Omul trebue să înţeleagă că este un pelerin pe drumul vieţii, ce trece „printre mari meridiane sau printr'o împărăţie a scopurilor grave", că nu este altă scăpare pentru el decât revenirea la isvoarele originare, într'un cuvânt că el trebue să se reontologizeze. „In creaţie, în existenţă, spune Băncilă, omul e scop şi mijloc, servitor şi rege. Cu voia sau fără voia lui însă, el trebue să se încoloneze în fond în ceva din afara lui, să-şi dea tributul la marea enigmă a totalităţii sacrosancte de a exista sau să moară fără rost şi fără destin uman". Incadrarea în realitatea generală, în cosmos, trebue să fie în acelaş timp armonioasă şi critică, adâncă şi conştientă. De natură energetică caşi cosmosul, omul trebue să fie conştient de condiţia şi rolul său în cosmos, trebue să-şi dea seama că e un bun cosmic şi anume, bunul cel mai nobil. „Omul trebue să se conceapă ca energie nouă, critică şi încadrată, cu un fel de *orgoliu subordonat,* în stare să-şi justifice şi să-şi fructifice viaţa lui pe fundalul *Totului.* Specificul uman e individualizare plus încadrare". Specificul acesta nu poate fi însă realizat decât dacă este înţeleasă în chip autentic ideea de destin, care poate fi formulată precum urmează: „con-

fluența factorului metafizic și a factorului natural pe acelaș meridian existențial creiază realitatea destinului"[1]. Prin destin nu trebue să se înțeleagă după Băncilă nici fatalism pur, nici libertate iresponsabilă, ci „o confluență sacră de fatalism, determinism și libertate". Viața umană se mișcă în adâncurile ei între doi poli, de care e chemată să asculte: de o parte „este evlavia față de Totalitatea existenței și încadrarea în ea"; de alta, „este conștiința cât mai realizată, inițiativa, personalizarea productivă". A se încadra critic și a creea cât mai mult, e rostul de seamă al omului. Deosebind esențial cultura de civilizație, Băncilă afirmă că acest rost al omului nu poate fi garantat decât de cultură. Prin cultură, care-i face posibilă încadrarea și-i desvoltă atitudinea critică și activă, scoțându-l din el însuși, dar păstrându-i toată originalitatea, omul este adus pe „treapta cea mai înaltă a vieții umanității, care e *sărbătoarea*, trăirea creatoare a dimensiunii festive a realității sau festivizarea creatoare a acesteia".

După Băncilă filosofia este o sinteză de transcendentalism și naturalism, de concretism și abstractism transcendentalist. După el „fondul ultim al realității constă dintr'un fel de providențialism dinamic, cu aparență veșnic difuză și adesea deconcertantă pentru noi, dar nu mai puțin real". E vorba deci de un providențialism enigmatic și ascuns, dar evident în manifestările lui, un providențialism care cuprinde în sine pentru noi ceva tragic și determină în morală o atitudine în mare parte stoică.

Filosofia ea însăși trebue să se încadreze la rândul ei și ea nu se poate încadra decât ducând la o atitudine religioasă, care „pentru noi Românii, nu poate fi decât ortodoxia, coborîtă din ritualuri biologic-decorative și valorificată în esențele ei vii și veșnice".

Băncilă caracterizează viziunea lui filosofică drept „un totalitarism personalizat" sau „un ontologism care își aliază avantagiile umanismului pus nu pe temeiuri factice de prezumție umană, ci pe recunoașterea primatului realității generale și vrerilor ei".

---

1) *Vasile Băncilă*, **Ideea de destin, „Gândirea", 1937' pag. 153,**

Nae Ionescu şi C. Antoniade

Expunerea pe care am făcut-o până aci n'ar fi însă completă, dacă n'am mai adăoga alţi câţiva gânditori, cari merită să fie înregistraţi. Cel dintâi cari merită să fie pomenit e Nae Ionescu. Născut la Brăila în anul 1888, Nae Ionescu, după ce termină liceul din oraşul natal, urmează filosofia la Universitatea din Bucureşti, apoi pleacă în Germania, unde rămâne mai mulţi ani. Intors la 1919 în ţară, el este numit mai întâi asistent, apoi conferenţiar, şi în cele din urmă făcut profesor la Facultatea de Filosofie şi Litere din Bucureşti, străbătând astfel toată ierarhia universitară. Nae Ionescu şi-a risipit o bună parte din energia lui şi din inteligenţa lui forforescentă în articole de revistă şi de ziar, neajungând însă să-şi concentreze ideile într'o lucrare de lungă respiraţie. Inzestrat cu o pătrunzătoare putere de analiză şi cu un spirit dialectic dintre cele mai vii, dispunând de bogate resurse stilistice şi punând probleme care răspundeau nevoilor spirituale ale vremii lui, Nae Ionescu a fost o personalitate vie, care deştepta interes pentru probleme şi îndemna pe elevii săi la cugetare proprie. Adversar al formelor rigide de cugetare, reprezentant al unei filosofii a vieţii şi a trăirii problemelor filosofice, dispreţuind tendinţele spre sistem, care după el înseamnă moartea gândirii, acceptând iraţionalul cunoaşterii cât şi al existenţii, pledând pentru o întoarcere la o ortodoxie activă şi militantă, Nae Ionescu îmbrăţişa cu viziunea filosofică domenii variate, de la abstracte şi uscate probleme de logică până la adânci probleme religioase, de la actuale probleme de filosofia culturii la semnificative probleme de filosofie politică. Alături de alţi gânditori români, el era adversar al pozitivismului, adică al acelei doctrine filosofice care nu mai vede nimic dincolo de fapte şi de raporturile lor legale, şi a pus accentul pe tendinţele metafizice, ajutând tine-

rimea universitară să participe la marele probleme filosofice. Indeosebi filosofia religiei a căpătat prin el un impuls dintre cele mai puternice.

Firul vieţii lui Nae Ionescu s'a rupt însă la o vârstă când omul poate desfăşura, mai ales în filosofie, cea mai fecundă activitate. Discipolii lui au hotărît să-i adune studiile şi articolele şi să le publice, făcându-le astfel accesibile publicului cititor. E cel mai frumos omagiu de recunoştinţă ce i s'ar putea aduce.

In lucrarea *Iluziunea realistă, Incercare de critică filosofică* (Bucureşti, 1907), C. Antoniade caută să demonstreze că atât concepţia realistă cât şi concepţia idealistă, examinate epistemologic, apar ca victime ale iluziei realiste, atunci când încearcă să devină concepţii ontologice. „Căci, spune C. Antoniade, luate în puritatea lor, fără alte amestecuri, atât idealismul cât şi realismul nu fac decât să spargă unitatea reprezentării şi să prezinte ca entităţi independente elementele care o compun; idealismul obiectivând reprezentativul şi luându-l ca un subiect absolut, realismul obiectivând reprezentatul şi luându-l ca pe un obiect absolut, pe când în cunoştinţă nu ni se prezintă niciodată un reprezentativ în sine, adică un act de conştiinţă absolut, nici un reprezentat în sine, adică un conţinut de conştiinţă absolut, ci totdeauna un subiect empiric într'o indisolubilă legătură cu un obiect empiric"[1]). Soluţia cea mai îndreptăţită, care înseamnă totodată o împăcare a idealismului cu realismul, nu poate fi dobândită decât dacă se porneşte de la conştiinţă cu faptele ei aşa cum ne sunt date şi evitând orice ipoteză metafizică. După C. Antoniade există un imens necunoscut, care poate deveni obiectul unei cunoştinţi posibile, dar nu există un incognoscibil. Lumea pe care o cunoaştem, lumea pe care unii filosofi o numesc fenomenală, nu este o simplă aparenţă, o umbră inconsistentă, ci este însăş lumea reală, şi anume singura lume reală. „Cealaltă, lumea în sine, lumea numenală, care nu poate să devie niciodată obiect de cunoştinţă, aceea este o fantasmagorie şi o umbră zadarnică pe care o proectează asupra adevăratei realităţi teoriile pesimiste ale cunoştinţei. Cunoştinţa noastră, reprezentările noastre nu sunt semne care ascund o realitate, ele sunt ceeace este. Nu sunt două lumi străine una alteea, dintre care una ne e cunoscută dar nu există

1) *C. Antoniade*, Iluziunea realistă, pag. 8.

şi alta există dar nu ne e cunoscută, ci o singură lume, cea cunoscută" [1]). Obiectul filosofiei rămâne prin urmare, după C. Antoniade, acea lume pe care unii filosofi o numesc fenomenală — o lume care pune atâtea probleme interesante şi demne de a fi deslegate! Eliberându-ne de spectrul lucrului în sine şi a incognoscibilului, să ne îndreptăm atenţia spre Necunoscut, care e imens şi pe care cunoştinţa îl reduce din ce în ce. „Dacă existenţa este prin esenţa ei cunoştibilă, dacă conştiinţa este unul din termenii oricărei existenţe, Realul, departe de a ni se înfăţişa ca un mister şi ca o spaimă, trebue să fie pentru noi o făgăduinţă şi o nădejde" [2]). C. Antoniade ne-a dat şi o foarte interesantă monografie asupra lui *Machiaveli* (două volume, Bucureşti, 1933).

---

1) Ibid. pag 174.
2) Ibid., pag. 175.

ESTETICA

Inceputuri şi contribuţii

Incă dela jumătatea sec. XIX-lea, cercetările de estetică încep să apară în cultura română, desvoltându-se continuu. E de remarcat că estetica a început la noi şi s'a desvoltat ca estetică literară, pentru ca abia în zilele noastre să-şi întindă hotarele şi să-şi îndrepte privirile asupra tuturor problemelor fundamentale de estetică. Astfel Radu Ionescu (1833-1873) publică în „Revista Română" din 1861 un interesant studiu, *Principiile criticei*, în care se străduieşte să demonstreze că din punctul de vedere al conţinutului este o identitate între filosofie şi artă şi că numai din punctul de vedere al apariţiei lor există deosebiri între ele. Cel care va da un impuls dintre cele mai puternice esteticei literare, va fi însă Titu Maiorescu, „părintele criticei române". Distingând „condiţiunea materială a poeziei", care se referă la cuvintele concrete, epitete, personificări, comparări şi metafore, de „condiţiunea ideală a poeziei", cuprinzând ca momente, grabnica mişcare, exagerarea, diminutivele, culminarea, Maiorescu se ridică cu toată energia împotriva artei cu tendinţă şi devine vajnicul apărător al formulei „artă pentru artă". Esenţa artei este după T. Maiorescu „de a fi ficţiune ideală care scoate pe omul impresionabil în afară şi mai presus de interesele lumii zilnice, ori cât de mari ar fi în alte priviri". Tratarea unui subiect, indiferent de unde este luat, trebuie să fie „ideal artistică, fără nici o preocupare practică". Căci „*înălţarea impersonală* este.... o condiţie aşa de absolută a oricărei impresii artistice, încât tot ce o împiedică şi o abate, este un duşman al artei, în deosebi al poeziei şi al artei dramatice. De aceea poeziile cu intenţii politice actuale,

odele la zile solemne, compoziţiile teatrale pentru glorificări dinastice, etc., sunt o simulare a artei dar nu artă adevărată... Căci numai o puternică emoţiune impersonală poate face pe om să se uite pe sine şi să aibă prin urmare o stare sufletească inaccesibilă egoismului, care este rădăcina oricărui rău. Aşadar arta dramatică are să expună conflictele, fie tragice, fie comice, între simţirile şi acţiunile omeneşti, cu atâta obiectivitate curată încât pe de o parte să ne poată emoţiona prin o ficţiune a realităţii, iar pe de alta să ne înalţe într'o lume impersonală". Maiorescu exercita o severă critică într'o vreme când o mulţime de primejdii ameninţau naşterea unei sănătoase literaturi culte. Critica literară are după el îndatorirea nu numai de a analiza dar şi a aprecia opera de artă. „Convorbirile Literare", al cărui *spiritus rector* era Maiorescu şi în care au apărut studiile lui, au jucat un rol de seamă pentru literatura română în a doua jumătate a secolului al 19-lea.

Pe o poziţie cu totul opusă, atât în ce priveşte natura artei cât şi în ce priveşte tendinţele ei, stă C. Dobrogeanu-Gherea (1863-1920). Prin studiile sale, publicate în revista „Contemporanul", Dobrogeanu-Gherea reprezintă concepţia că arta, socială prin origină, are tendinţi sociale. Critica, atunci când are de cercetat o operă de artă, trebuie să înceapă cu o analiză psihologică a artistului. După ce s'a aflat legătura dintre artist şi opera lui, se pune o a doua problemă: aceea de a arăta legătura dintre operă şi poporul din care face parte artistul, de a face analiza psihologică a poporului. Dar cum structura psihologică a poporului depinde în bună parte de mediul natural înconjurător şi de întocmirile politico-sociale ale acestui popor, se pune apoi problema de a studia mediul natural şi social al poporului din care face parte artistul, pentru a afla legătura dintre mediul natural şi social şi opera artistică. In sfârşit, o a patra problemă va fi arătarea mijloacelor prin cari artistul şi creaţia lui influenţează asupra noastră. „Critica trebuie să răspundă după opinia noastră: de unde vine creaţiunea artistică, ce influenţă va avea ea, cât de sigură şi vastă va fi acea influenţă şi în sfârşit prin ce mijloace această creaţiune artistică lucrează asupra noastră"[1]).

Cu alte cuvinte, opera de artă trebuie explicată, şi a explica, înseamnă a-i arăta cauzele precum şi a-i indica efectele. A izola opera de artă de contingenţele sociale şi a face din

1) Critica, vol. I, ed. 3, 1923, pag. 220.

ea un simplu obiect de contemplare impersonală, așa cum înțelegea Maiorescu, înseamnă a adopta o atitudine cu totul perimată. Opera de artă este produsul necesar al unui concurs de factori, cari pot fi mai mult sau mai puțin determinați, și numai explicând-o, adică arătând contribuția determinantă a acestora în producerea operei de artă, căpătăm despre ea o idee cu adevărat științifică. Numai explicând, critica devine științifică. De aceea Gherea opune criticei lui Maiorescu pe care el o califică de judecătorească, o critică pe care el o numește *științifică.* Concepția despre interpretarea critică a operei de artă, pe care o întâlnim la Gherea, este de acord cu concepția lui materialist-istorică și cu atitudinea lui de marxist convins.

La procesul deschis și purtat de cei doi critici literari, T. Maiorescu și C. Dobrogeanu-Gherea, în jurul problemei artei, a participat și P. P. Negulescu, publicând o serie de studii în „Convorbiri Literare", pe care le-a adunat apoi în volumul purtând titlul: *Polemice, Impersonalitatea și morala în artă, Socialismul și Arta* (1895). In aceste studii, P. P. Negulescu apără poziția adoptată de Maiorescu, adică a artei libere, independente, a artei pentru artă, combătând cu vigoare teza susținută de Gherea. Intr'un alt studiu, publicat deasemeni mai întâi în „Convorbiri Literare" și apoi în volum, intitulat: *Psihologia stilului, studiu de estetică* (1896), P. P. Negulescu își pune problema stilului, pornind de la convingerea că această problemă nu poate fi rezolvată decât cu ajutorul unei analize amănunțite și a unor cunoașteri adânci a stărilor de conștiință. El relevă ca o caracteristică fundamentală a acestor stări marea lor complexitate, elementele lor multiple întrețesându-se și îmbinându-se în fiecare clipă. Același lucru îl întâlnim și la emoții în genere, deci și la cele estetice. Cu cât o emoție e mai puternică, „cu atât ea interesează și cuprinde în sine mai multe din elementele ce alcătuesc viața noastră conștientă, cu atât tinde prin urmare să ocupe câmpul întreg al conștiinței. De aci acea uitare de sine, care e măsura și caracteristica totdeodată a emoțiilor estetice" 1). Intunecând mai mult sau mai puțin părțile active sau rezistente ale personalității noastre, emoțiile estetice produc acea „stare de mai mult sau mai puțin perfectă receptivitate contemplativă, în care realizăm în noi prin simpatie ideile și sentimentele suggerate de operele de artă" 2). Stările noastre afective se înfățișează ca niște com-

1) *P. P Negulescu*: Psihologia stilului, pag. 30.
2) Ibid., pag. 32.

plexităţi, alcătuite din multiplicităţi calitative şi *simultane* de elemente psihice. Expresia linguistică desface însă această complexitate fundamentală şi o transpune într'o succesiune de elemente noţionale izolate, „smulse din mediul lor natural de reciprocă întrepătrundere şi juxtapuse în spaţiul unilinear, adică în timp, cu desavantagiul în plus, că succesiunea semnelor convenţionale în expresia limbistică e cu mult mai înceată decât succesiunea elementelor psihice în conştiinţă, ceeace îngreuează încă şi mai mult reproducerea acelei complexităţi fundamentale prin simpla suprapunere succesivă de înţelesuri parţiale sau de elemente noţionale izolate". Există însă un mijloc, prin care se pot reconstitui stările de conştiinţă, izolate de către expresia linguistică şi acest mijloc este sugestia, care se bazează pe necesitatea minţii noastre de a raporta stările de conştiinţă unele la altele. In acest proces psihic fundamental de suggestie vede P. P. Negulescu temeiul cu ajutorul căruia pot fi explicate toate formele de stil. Când e vorba de pildă de descris un peisagiu, în mintea celui ce-l descrie, peisagiul se prezintă ca un complex de imagini coexistente, pe care însă expresia linguistică le orândueşte în mod succesiv. Şi totuşi, când citim o descriere, „nu avem imagini izolate de culoare, de formă ori de altfel, care ar rămâne în suspensie în momentul în care ne sunt date, aşteptând ca alte elemente de mai apoi sau sfârşitul frazei să le completeze, ci fiecare din aceste imagini ne sugerează altele cu care se îmbină pentru a se întregi" [1]). „Fiecare element, spune P. P. Negulescu mai departe, evocând prin sugestie un număr de alte elemente, reconstitue acea multiplicitate sau complexitate psihică fundamentală a stărilor afective şi acea pluralitate de sensaţii reviviscente sau de imagini, care e indispensabilă în reprezentări şi reproduce astfel în cititor starea de conştiinţă exprimată" [2]). Procedările stilistice, ca de pildă inversiunea sau metafora, sunt supuse deopotrivă acestui proces psihic fundamental de sugestie. Deasemeni ritmul, care produce „aceiaş înlesnire sau uşurare a sintezei obiective şi intelectuale", caşi procedările stilistice. P. P. Negulescu arată cum explicarea psihologică a procedàrilor stilistice duce la o împăcare a celor două teorii fiziologice, una care afirmă economia de atenţie şi de timp, alta care afirmă o mare cheltuială de forţă nervoasă. „Când o procedare stilistică oarecare, inversiunea de exemplu, ori meta-

1) Ibid., pag. 53.
2) Ibid., pag. 54—55.

fora, ne sugerează printr'un singur cuvânt o mulţime de elemente psihice, avem, se înţelege, o economie de atenţie, pentru că aceste diferite elemente nu mai au nevoie de expresia limbistică, şi atenţia nu are să se mai obosească pentru a le prinde şi păstra din succesiunea forţată a cuvintelor, în vederea combinării lor ulterioare într'un singur înţeles: ele se trezesc în noi ca de la sine, fără sforţare; iată dar o economie de atenţie şi de timp; dar totdeodată înghesuiala lor în acelaş timp în conştiinţă provoacă... o stare afectivă mai intensă: cu alte cuvinte, din punct de vedere fiziologic, mai multe celule sau mai mulţi centri nervoşi fiind în acelaş timp puşi în activitate, excitaţia va fi negreşit mai mare şi cu mai mare cheltuială de forţă nervoasă; iată satisfăcută şi teoria excitaţiei" [1]).

O atitudine interesantă ocupă în estetică A. C. Cuza. In lucrarea lui *Naţionalitatea în Artă* (apărută mai întâi în revista „Făt-Frumos" din Bârlad, la 1905), A. C. Cuza susţine că arta, universală prin tendinţă, este însă naţională prin origine, că tendinţa spre universalitate, care caracterizează orice creaţie artistică, exprimă în aceeaş măsură şi fiinţa intimă a unui popor. Naţiunile sunt creatoare de cultură şi se menţin prin cultură. Un popor care-şi pierde caracterul lui naţional, nu mai este capabil nici de creaţie artistică. „Naţiile, spune A. C. Cuza, nu există decât prin cultura lor. Un popor nu are alt mijloc de a se păstra decât desvoltându-se ca factor de cultură. El nu o poate face însă decât cultivând însuşirile proprii, afirmând caracterele specifice ale naţionalităţii lui în domeniul culturii. Astfel cultura umană nu există decât prin naţiuni" [2]). Un artist care se înstrăinează de naţia lui, încetează de a mai fi artist. Căci el e creator în măsura în care interpretează şi exprimă ceeace crede şi simte naţia din care el face parte. „A ieşi din sfera naţionalităţii nu înseamnă altă, pentru artişti, decât a renunţa la mijloacele cele mai puternice ale creaţiunii: la instinct, la comoara impresiilor acumulate încă din copilărie, şi la cultură" [3]). Arta este umană, tocmai prin aceea că este naţională: naţionalul duce la uman, umanul presupunând ca o condiţie esenţială naţionalul. „Păstrând însă astfel caracterul ei naţional, din necesitatea însăşi a existenţei, opera de artă şi ca înrâurire va trebui să fie întrucâtva legată de naţionalitatea care a produs-o. Căci fiind icoana umanităţii

1) Ibid., pag. 84—85.
2) *A. C. Cuza*, Naţionalitatea în Artă, ed. III, 1937, pag. 4.
3) Ibid., pag. 5.

şi a naturii. toţi oamenii o vor înţelege, dar întrucât ea nu le răsfrânge decât în formă naţională, este sigur că unii — conaţionalii — o vor înţelege mai bine, *simţindu-o* cu fibrele sentimentalităţii înrudite, în toate nuanţele ei, din care multe vor rămânea *străinilor* pururea ascunse" [1]). In legătură cu literatura, A. C. Cuza mai relevă o chestiune. In literatură fondul artistic îmbracă o formă specific naţională, care este limba, produs al geniului naţional. Limba însă are particularităţi ireductibile, însuşiri ce nu pot fi transpuse în altă limbă. Aici fondul este legat indisolubil cu forma. „Incercarea de a despărţi fondul de formă — prin *traducere* — va trebui să aibă ca urmare atingerea vitalităţii operei de artă. Deaceea ne putem aştepta ca opera tradusă să nu poată da niciodată impresia *vieţii* originalului" [2]). Bazat pe acest fapt A. C. Cuza conchide: „Instrăinarea operei de artă e nimicirea ei", şi deci „Arta nu poate să existe decât ca artă naţională". Pentru A. C. Cuza e un adevăr apodictic: „Naţionalitatea e puterea creatoare a artei — arta, putere creatoare a naţionalităţii".

In lucrarea lui de doctorat, *Die Gedankenlyrik* (1913) în care se simt influenţele profesorului său J. Volkelt, poetul P. Cerna iea apărarea poeziei filosofice. El tratează aici o sumă de probleme, ca ideea poetică, elementele logice în poezia filosofică, dificultăţile la crearea şi gustarea unei poezii filosofice, ritm, idee şi sentiment, introiectarea în lirica filosofică, diferitele grade de încorporare a conţinutului. Lucrarea aceasta, fiind scrisă în limba germană, n'a putut fi de folos, în măsura în care o merita, culturii noastre filosofice. Să sperăm că se va găsi într'o bună zi cineva, care s'o transpună în româneşte.

Critica literară a fost foarte activă şi în ultimele decenii. Stând pe aceleaşi poziţii ca C. Dobrogeanu-Gherea, adică având o concepţie sociologică despre artă, G. Ibrăileanu, criticul „Vieţii Româneşti" şi reprezentant de frunte al „poporanismului", a dat o seamă de lucrări în care observaţiile estetice se împletesc cu analiza stărilor sufleteşti; el vorbeşte deasemeni şi de o specificitate etnică în artă [3]). Nu prea mult îndepărtat de C. Dobrogeanu-Gherea, dar accentuând unele trăsături din concepţia acestuia, împărtăşind concepţia materialistă a istoriei şi făcându-se deci reprezentantul unui determinism social şi istoric, dar făcând loc în explicarea operei de artă

1) Ibid., pag. 7.
2) Ibid., pag. 8.
3) Vd. şi *G. C. Nicolescu*, Ideologia literară poporanistă, 1937.

şi factorului rassă, înzestrat cu o deosebită sagacitate şi alegându-şi un punct de vedere suficient de supraordonat ca să poată sesiza cât mai multe aspecte ale artei literare, exagerând însă uneori şi generalizând fără probe suficiente, e H. Sanielevici. Curentul sămănătorist a produs şi el un critic de o aleasă pătrundere şi corosivitate, al cărui nume ar fi meritat să fie mai bine cunoscut: D. Tomescu. E. Lovinescu, istoric şi critic literar, este de convingerea că nu se poate vorbi de un frumos absolut, căci frumosul este în realitate relativ ori se reînoeşte continuu. Ceeace trebue să-l intereseze pe artist, atunci când crează, nu trebue să fie nici probleme morale, nici rasiale, nici naţionale, ci numai problema estetică. Un critic de o vastă cultură, de o rară subtilitate şi de o fină ironie, după care arta trebue privită ca artă pur şi simplu, e Paul Zarifopol. E păcat că un mare număr de studii literare, fruct ale unei inteligenţe dintre cele mai scânteetoare, se află risipite prin atâtea reviste la care a colaborat şi nu au fost adunate, pentru a fi mai uşor abordabile cititorului. D. Caracostea şi-a pus interesante probleme de stil şi a căutat să le rezolve, susţinut întru aceasta şi de luminoase perspective filosofice. Mihail Ralea, directorul revistei „Vieaţa Românească", într'o serie de lucrări interesante, încărcate de fine observaţii, a adus deasemeni contribuţii şi a dat sugestii demne de reţinut pentru critica literară.

Eugeniu Sperantia, deşi nu ne-a dat încă în estetică o lucrare sistematică, a aruncat totuşi proecţiuni vii asupra multor probleme de estetică, din acelaş punct de vedere vitalist, în care am văzut că se situează filosofic autorul. *„Papillons" de Schumann* (1934), lucrarea în care sunt cuprinse ideile sale estetice şi care poartă ca subtitlu: „Despre principiul unic al vieţii, dramei şi frumosului, replică la „Laokoon" de Lessing", este bogată nu numai în idei, dar şi în sugestii. După Sperantia contemplarea presupune actul de cunoaştere, caracterizându-se prin aceea că priveşte obiectul în *unitatea* lui, ca *dat formal* (comme donnée formelle), urmărind existenţa lui ca atare. In actul de contemplare nu mai e vorba, prin urmare, ca în actul de cunoaştere, de a pune conţinutul unui obiect în relaţie cu' acela al altor obiecte. „Când consider, spune Sperantia, un motiv ornamental, actul prin care recunosc în desemnul său o semnificare oarecare, este un act cognitiv, în timp ce actul prin care eu observ repetirea motivelor asemănătoare în ornament, făcând

abstracţie de conceptul general la care participă conţinutul lor, este un act de pură contemplare". In vreme ce actul cognitiv se raportă la conţinut, actul de contemplare se raportă la individualitatea formală a obiectului. „Ritmul şi simetria implică totdeauna recunoaşterea şi urmărirea unei aceleaşi unităţi formale în contingenţe de spaţiu sau de timp şi printre alte variaţii de circumstanţe. Interesul contemplativ constă în acest efort de a regăsi aceeaş unitate formală ca perseverând prin schimbările de detaliu". Urmărind acelaş motiv şi indentificându-l în aspectele variate ale unei serii, nu rămânem la serie ci o integrăm într'un total unitar. Când, contemplând o bucată muzicală, motivul dispare şi apare în noi poziţii, avem prin aceasta mărturisirea continuării vieţii lui şi a luptei. Apărând ca *individualitate* ce tinde să *persevereze*, motivul reprezintă el însuş cele două atribute esenţiale ale oricărei fiinţe vii. „In contemplarea unui ornament, noi urmărim totdeauna succesiunea vicisitudinelor unui acelaş erou şi majoritatea formelor frumosului sunt varietăţi ale ritmului, varietăţi de ornamente: într'o fidelă pictură realistă, ceea ce e frumos e mai ales prin faptul că ea constitue un fel de *pendant* simetric la obiectul reprezentat; un peisaj natural poate să fie frumos prin ritmul lui interior mai mult sau mai puţin ascuns, dar el este şi prin faptul de a fi gândit ca făcând pendant la o pictură posibilă sau deja văzută altă dată. O metaforă poetică e frumoasă, pentru că ea pune două planuri simetrice: un plan real (acela al obiectului dat) şi un plan ideal (acela al imaginei congruente). Pentru Sperantia la baza frumosului stă întotdeauna un suflu de poezie, iar „acţiunea-epicodramatică este prototipul motivului artistic" [1]). Reprezentând în ceea ce priveşte fenomenele psihice, un punct de vedere structuralist, Sperantia este convins că drama şi frumosul stau în indisolubilă legătură cu viaţa şi că nu pot fi explicate şi înţelese decât prin aceasta. „Frumosul, spune el, este proectarea faptului vital ca atare, caracterizat prin individualitate şi prin perseverarea în existenţă", şi dacă frumosul este „valoare", e totdeauna pentru că se raportă la viaţă care e tendinţă, deci finalitate [2]). Dacă încercăm să desprindem Frumosul de noţiunea de viaţă, nu mai avem atunci nici un criteriu să-i măsurăm valoarea. „Valoarea Vieţii este oarecum măsura valorii frumosului. Valoarea unei opere de artă este o rezultantă a interesului con-

1) Papillons, pag. 7.
2) Une conception vitaliste du beau, Comunicare la Congresul de Estetică din Paris, 1937.

templativ care priveşte „unităţile" formale expuse în această operă"[1]). Trei sunt după Sperantia factorii de realizare artistică: viziunea artistului, mijloacele de expresie şi facultăţile de interpretare de care dispune „spectatorul".

Analizând, uneori prea sintetic, tragicul vieţii mărunte, jocul elementelor dramei, raporturile dintre tragic şi finalitate, tragic şi comic, Sperantia spune că „Tragicul îl găsim pretutindeni unde o tendinţă avidă şi ferbinte ni se înfăţişează ca un fluture neputincios care, în sforţări disperate, trudindu-se să înfrângă autoritatea pământului şi să se identifice cu văzduhul albastru, cade sdrobit de imensitatea vrăjmăşiilor cunoscute şi necunoscute"[2]).

Impotriva lui Lessing, care vorbea de divorţul artelor, Sperantia reprezintă ideea unui monism şi monogenism estetic, sprijinindu-se întru aceasta, în afară de metaforă, pe faptul că în ritul magico-religios primitiv sunt fuzionate muzica şi dansul, poezia şi mimica, arta dramatică şi cea plastică.

Epicul nu poate fi posibil şi nu poate fi înţeles fără un minimum de etic, un etic compensat şi dominat însă de estetic. „Epicul e redarea estetică a unui material etic"[3]). Obiectele sunt privite ca unităţi cu individualitate şi finalitate proprii, desprinse din sensul pragmatic şi interesat pe care-l dăm de obiceiu lucrurilor. „Estetica e deci, după Sperantia, un fel de morală aplicată „lucrurilor", tot aşa cum morala e un fel de estetică aplicată sufletelor. Ritmica, simetria, metafora, copia după natură, contemplaţia care dramatizează obiectele, toate acestea nu sunt decât mijloace de a despragmatiza conţinuturile mintale, conturându-le o unitate sau o individualitate proprie"[4]).

„Contemplând, constatăm lucrurile în contururi pe care le putem numi *biomorfice*, pentru că forma lor e dictată de viaţa noastră. De aci şi până la procesul de „Einfühlung" (sau „intropatie") nu mai e decât un pas, ori poate şi acest pas este parcurs: poate că aci este fondul biologic al acestui proces. Iar *Arta* este destinată să fixeze durabil şi mai ales *comunicativ* înfăţişerile sensibile ale acestor „unităţi" de viaţă interioară, evidenţiind cât mai mult, fie mijloacele de afirmare, fie lupta lor de perseverare ca „Unităţi vii""[5]).

„In contemplaţia estetică, spiritul individualizat se caută pe sine, nebuneşte, ca o umbră care şi-ar fi pierdut omul. Se

1) Ibidem.
2) Papillons, pag. 66.
3) Ibid., pag. 229.
4) Ibid., pag. 259.
5) Ibid., pag. 153.

simte înstrăinat de sine însuş şi se vrea împăcat; se simte risipit şi se vrea adunat; se simte parte şi se vrea întreg. Şi pretutindeni unde poate descoperi spectacolul sforţării spre reîntregire, se opreşte halucinat, şi îşi retrăeşte, chiar şi în miniaturile cele mai mizerabile, drama sa de proporţii cosmice"[1]).

Simetria se întâlneşte în toate artele, deci şi în acelea în care ne-am aştepta s'o găsim mai puţin: în poezie şi în arta plastică. Iar „simetria vorbeşte intuiţiei noastre limbagiul vieţii. Ea e parafa acelei forţe, a acelui principiu care ne-a decupat propriul nostru corp din fondul materiei inerte. Ea e reţeta universală a tot ce e viu şi deci a tot ce e frumos"[2]). După Sperantia metafora nu este altceva decât *symetria idealiter constructa*, iar poezia reprezintă o exploatare tipică a simetriei: este urmărirea vicisitudinelor pe care le suferă fondul unitar şi viu al unui conţinut mintal care se substitue pe sine însuşi, se prelungeşte în forme proteice (ca specia organică pe deasupra accidentelor filogenezei sale) luptându-se şi ea, caşi organismul viu, să-şi menţină cu orice preţ Unitatea sa biomorfică"[3]).

Activitatea artistică şi construcţia unei opere de artă decurg după anumite legi ale vieţii. „Arta, spune Sperantia, este o latură a vieţii. Dacă viaţa n'ar fi existat, unde ar fi fost arta şi de unde ar fi isvorît?"[4]). „Legile frumosului şi ale artei sunt legile vieţii"[5]).

„Sforţarea către unificarea multiplicităţii, sentimentul că această sforţare reuşeşte şi că eul a creat o unitate nouă dintr'un material fără semnificaţie, este atitudinea elementară cuprinsă în orice intuiţie şi constitue forma embrionară a atitudinii aşa numite „estetice". Fiecare intuiţie e o victorie a spiritualului asupra materialului, e o victoriei a formei asupra conţinutului. Dar orice victorie presupune o luptă şi orice luptă e o dramă palpitantă"[6]).

Ştefan Neniţescu ne-a dat *Istoria artei ca filosofie a istoriei,* bazată pe o vastă documentaţie. In lucrarea sa *Modalitatea estetică a teatrului,* care prezintă mai mult un caracter preliminar, Camil Petrescu urmăreşte să sesizeze esenţa teatrului, delimitând problema şi scrutând-o fenomenologic. Este

1) Ibid., pag , 237.
2) Ibid., pag. 168.
3) Ibid., pag. 187.
4) Ibid., pag. 215.
5) Ibid., pag. 216
6) Ibid., pag. 234. A se mai vedea de *Sperantia,* Frumosul ca înaltă suferinţă (1921).

pentru prima oară, după câte ştim, când problema teatrului este luată în cercetare cu ajutorul metodei fenomenologice. Deasemeni Lucian Blaga, a publicat o interesantă lucrare, *Artă şi valoare*, ce se încadrează în întregul lui sistem filosofic. Apărută în timpul când volumul de faţă se afla sub tipar, nu s'a putut insista asupra ei.

După această scurtă şi fugară ochire istorică să trecem la încercările sistematice propriu zise[1])

---

1) Un succint, dar interesant istoric al esteticei româneşti dă *Tudor Vianu* în Istoria esteticei în texte alese, 1934.

Mihail Dragomirescu

Cel dintâi gânditor care, în estetică, nu s'a restrâns numai la simple contribuţii, ci s'a ridicat la un sistem, este Mihail Dragomirescu. Născut la 22 Martie st. v. 1868, în Com. Plătăreşti, Jud. Ilfov, după ce urmează şcoala primară în Plătăreşti şi Podul Pitarului, având ca dascăl pe tatăl său, se înscrie la Liceul Lazăr, unde nu rămâne decât primii doi ani, restul anilor de studii liceale făcându-i la Sf. Sava. După terminarea liceului, Mihail Dragomirescu se înscrie, în 1888, la Universitatea din Bucureşti, alegându-şi ca specialităţi filosofia şi istoria, urmând cursurile universitare ca elev al Şcoalei Normale Superioare. După ce îşi iea licenţa, în 1892, pleacă în străinătate, mai întâi în Franţa, apoi în Germania, unde rămâne mai bine de un an, fără să se înscrie la vre-o universitate. Intors în ţară, Mihail Dragomirescu este numit, în Octombrie 1894, conferenţiar de estetică la Facultatea de Filosofie şi Litere din Bucureşti. Şease ani mai târziu, adică în 1900, conferinţa va fi denumită de estetică şi literatură comparată. In sfârşit, la 16 Octombrie 1906, Mihail Dragomirescu este numit profesor de literatură română şi estetică literară la aceeaşi facultate, depunând o activitate didactică, publicistică şi ştiinţifică dintre cele mai rodnice, până în 1938, când este pensionat. In afară de catedră Mihail Dragomirescu a deţinut o seamă de demnităţi. Astfel a fost: Preşedinte al Comisiei Literare dela Casa Şcoalelor (1922—1924); Preşedinte al Comisiei pentru cenzurarea filmelor de cinematograf (1924—1926); Preşedinte, în trei rânduri, al Societăţii Scriitorilor Români; Membru în Comitetul de lectură al Teatrului Naţional (1915—1925). In 1938, Mihail Dragomirescu este ales membru de onoare al Academiei Române.

Mihail Dragomirescu a desvoltat o foarte bogată activitate ştiinţifică. El a publicat până acum în legătură cu estetica:

Critica dramatică (1904; *Critica ştiinţifică şi Eminescu* (ed. III, 1925); *Teoria poeziei* (ediţie refăcută şi complectată, 1927); *Critică*, vol. I (Directive, 1896—1910, 1927); *Critică* vol. II (Directive, 1910—1928, 1928); *Principii de literatură*, vol. I, Capodopera; *Dela misticism la raţionalism* (1924); *Integralismul* (1929); *Sămănătorism, poporanism şi criticism* (1934); *Ştiinţa literaturii*, vol. I, (1926, apărută şi în limba franceză, în trei volume, 1929). Mihail Dragomirescu a fost şi întemeetorul şi conducătorul mai multor reviste, dintre care merită să fie citată „Convorbiri critice" (1907—1911).

Mihail Dragomirescu este întemeetorul „Şcoalei noui", adică a acelei direcţii estetice care, bazându-se pe noui criterii estetice, se opune cu hotărâre curentelor ce preconizau arta cu tendinţă. El duce deci lupta atât împotriva „criticei ştiinţifice" a lui C. Dobrogeanu-Gherea, cât şi împotriva poporanismului şi a semănătorismului. El cere astfel artistului o independenţă absolută, o eliberare de tot ceeace nu are nici o legătură cu arta, continuând în chipul acesta, cu alte mijloace însă, critica estetică a lui Maiorescu.

Mihail Dragomirescu porneşte de la faptul fundamental, că ceeace ne determină să facem cercetări, este adevărul, — care constitue tezaurul cel mai de preţ al omenirii şi face legătura între diferitele generaţii. Dar Mihail Dragomirescu dă o semnificaţie proprie noţiunii de adevăr: el nu înţelege prin adevăr numai ceeace este cucerire a cunoaşterii intelectuale pure, ci dă acestei noţiuni o extensiune cu mult mai mare, înglobând în ea şi ceeace este rezultat al voinţii cât şi ceeace e. fruct al afectivităţii. Deaceea, alături de adevărurile intelectuale, avem după Mihail Dragomirescu adevărurile afective şi adevărurile volitive sau energetice. Căci, spune Dragomirescu, aşa cum e adevărat pentru inteligenţă că căldura dilată corpurile, tot aşa este adevărat pentru sensibilitate realizarea lui „Moise" a lui Michel Angelo şi pentru simţul nostru moral „Tiberiu" al lui Tacit. Toate aceste trei adevăruri au după Mihail Dragomirescu ceva comun: toate sunt deopotrivă de permanente. Ele se împart în trei distincte domenii fundamentale: ştiinţa, arta şi istoria.

Cunoaşterea propriuzisă, cunoaşterea intelectuală adică, se prezintă sub trei forme: *fizică*, *psihică* şi *psihofizică*, fiecare din aceste forme referindu-se la anumite domenii de realitate. Cunoaşterea fizică are ca obiect realităţile *spaţiale*, *temporale* şi *cauzale*, fiecare din aceste trei categorii de realităţi prezen-

tându-se sub trei ipostaze: ca realități *formale*, ca realități *fenomenale* și ca realități *corporale*. Astfel pentru realitățile formale avem științele matematice și anume: geometria a cărei categorie fundamentală e spațiul; algebra a cărei categorie fundamentală e timpul și mecanica a cărei categorie fundamentală e cauzalitatea. Pentru realitățile fenomenale avem. fizica a cărei categorie fundamentală e spațiul; chimia a cărei categorie fundamentală e timpul; și biologia a cărei categorie fundamentală e cauzalitatea. Pentru realitățile corporale avem: Geografia a cărei categorie fundamentală e spațiul, științele naturale a cărei categorie fundamentală e timpul și sociologia a cărei categorie fundamentală este cauzalitatea, fiindcă moravurile și obiceiurile popoarelor nu se pot explica decât cauzal.

Astfel obținem următorul tablou care exprimă atât cele trei aspecte ale lumii fizice cât și științele ce se ocupă cu ele:

Lumea fizică

Forme	Spațiu Geometria	Timp Algebra	Cauzalitate Mecanica
Fenomene	Fizica	Chimia	Biologia
Corpuri	Geografia	Șt. Naturale	Sociologia

In afară de lumea fizică, există după Mihail Dragomirescu *lumea psihică*, care se caracterizează prin aceea că se schimbă în mod necesar în timpul când e cunoscută și care e guvernată deasemeni de trei principii fundamentale: de principiul identității, al unității și al ordinei. Fiecare din aceste trei principii guvernează unul din cele trei aspecte ale realității psihice, și anume: principiul identității guvernează realitatea psihică intelectuală, principiul unității guvernează realitățile psihice afective și principiul ordinei guvernează realitățile psihice energetice. Aceste realități sunt, cași cele fizice, deasemeni de trei categorii: formale, unitare sau ordonate. „Realitățile formale identice sunt studiate în logică. Realitățile formale unitare constitue obiectul esteticei. Realitățile formale ordonate constitue obiectul eticei. Pe de altă parte realitățile formale identice sunt obiectul mnemonologiei, știința memoriei. Realitățile fenomenale unitare sunt obiectul eidologiei, știința fantaziei. Realitățile fenomenale ordonate sunt obiectul aperceptícei, știința asimilației.

Insfârşit, corpurile identice sunt obiectul cosmicei sau ştiinţa corpurilor psihice, analoage corpurilor fizice anorganice din geografie. Corpurile unitare, analoage corpurilor fizice organice din ştiinţele naturale, sunt obiectul concreticei. Corpurile ordonate în sisteme, analoage corpurilor cu care se ocupă sociologia, sunt obiectul sistematicei". In chipul acesta Mihail Dragomirescu ajunge la următorul tablou, analog celui despre lumea fizică.

Lumea psihică.

Forme	Identitate Logica	Unitate Estetica	Ordine Etica
Fenomeme	Mnemonologia	Eidologia	Aperceptica
Corpuri	Cosmica	Concretica	Sistematica

Dar în afară de lumea fizică şi cea psihică, Mihail Dragomirescu mai distinge *lumea psihofizică*, a cărei caracteristică stă în aceea, că „formele, fenomenele şi corpurile se schimbă în fond, dar rămân invariabile în formă". Principiile care guvernează această lume sunt: cauzalitatea analitică, cauzalitatea sintetică şi cauzalitatea concretă. „Cauzalitatea analitică garantează realităţile intelectuale; cauzalitatea sintetică garantează realităţile obiective; cauzalitatea concretă sau pragmatică garantează realităţile volitive sau morale". „Realităţlie psihofizice şi analitice constitue obiectul tehnicei. Realităţile psihofizice formale şi sintetice constitue obiectul tehnologiei. Realităţile psihofizice formale şi concrete constitue obiectul pragmaticei. Pe de altă parte, realităţile psihofizice fenomenale şi analitice constitue obiectul fenomenologiei ştiinţifice, care se ocupă cu istoria teoriilor recunoscute ca false în domeniul ştiinţei. Realităţile psihofizice fenomenale şi sintetice constitue obiectul fenomenologiei artistice, care cuprinde toate operele artistice şi literare, care nu sunt capodopere. Realităţile psihofizice fenomenale şi concrete constitue obiectul fenomenologiei istorice, care cuprinde operele de istorie mediocre. In sfârşit, realităţile psihofizice corporale şi analitice sunt legile ştiinţei. Realităţile psihofizice corporale şi sintetice sunt capodoperile artei şi realităţile psihofizice şi concrete sunt capodoperele istoriei". Caşi pentru lumea fizică şi cea psihică, obţinem astfel şi aici un tablou analog celor două tablouri de mai sus:

Lumea psihofizică.

Forme	Cauzalitate analitică Tehnica	Cauzalitate sintetică Tehnologia	Cauzalilate concretă Pragmatica
Fenomene	Fenomenologia ştiinţifică	Fenomenologia artistică	Fenomenologia istorică
Corpuri	Legile ştiinţei	Capadoperile artei	Capodoperile istoriei

După Mihail Dragomirescu, psihologia trebue să se reconstitue pe cu totul alte baze, luând în considerare trei lucruri esenţiale: „mai întâi, faptul de netăgăduit că toată realitatea psihică se schimbă în mod necesar sub actul cunoaşterii; în al doilea rând, că toate realităţile psihice, începând cu cea mai subtilă, noţiunea, au trei faţete: intelect, afectivitate, voliţie energetică; şi, în al treilea rând, că fiecării ştiinţe fizice îi corespunde o ştiinţă psihică, ce trebue să se constitue de acum înainte" [1]).

Un temeinic argument al „Ştiinţei literaturii", cu care înlătură pretenţia de ştiinţifică a metodei istorice în literatură, este deosebirea pe care o face între personalitatea artistică a poetului şi personalitatea lui omenească. Personalitatea artistică, cu însuşirile ei sufleteşti, pe care le descoperim cristalizate în opera genială, şi personalitatea omenească, care dă materia brută a operii de artă, sunt cu totul deosebite una de alta. Această materie brută a personalităţii omeneşti care depinde de spaţiu, timp şi cauzalitate, nu poate trece la personalitatea artistică, decât după ce, mai întâi, e supusă la o întreagă serie de transformări care-i schimbă cu desăvârşire natura. Explicarea istorică, deşi pare că e una, cuprinde în realitate patru metode: stabilirea sintetică, derivativă, cauzală, istorică sau toate laolaltă, şi care tind să facă legătura dintre om şi operă, spre a înţelege estetic opera de artă. Ştiinţa literaturii arată cu argumente solide defectele acestor metode, ai căror reprezentanţi de frunte erau Taine, Sainte-Beuve şi Brandes, şi combătând pe fiecare în parte, ne dovedeşte că ele duc la falsificarea operilor literare, când amestecă personalitatea omenească a artistului în fiinţa capodoperii lui. Cu un cuvânt, orice pas mai mult în istoria literară, înseamnă un pas înapoi în literatura adevărată.

1) Toate citatele de mai sus, precum şi tablourile, le-am luat din comunicarea pe care M. Dragomirescu a făcut-o la Congresul de Istorie literară ţinut la Budapesta (1933) şi pe care a avut amabilitatea să ne-o pună la dispoziţie.

Estetica integrală stabileşte deasemeni că genialitatea creatoare şi omul de geniu nu sunt tot una. Genialitatea creatoare se poate găsi şi la scriitorul de talent, care ne poate da şi el capodopere, după cum omul de geniu nu poate avea numai capodopere, ci şi produse mediocre, de talent. In „Ştiinţa literaturii", M. Dragomirescu susţine că arta adevărată nu există decât în capodopere, produse ale genialităţii creatoare. Deaceea estetica literară, aşa cum o defineşte el, prin criteriile ce le elaborează, prin metoda ce i-o pune la bază ca şi prin ajutorul criticei literare, nu are a se ocupa decât de capodopere — făcând astfel, din capul locului, o distincţie precisă între capodopere ce conţin artă pură şi între operele de talent sau de virtuozitate ce numai o simulează. Dragomirescu caută să evite confuzia ce se face între capodopere, operele de talent şi cele de virtuozitate.

Literatura luată în cel mai larg sens al cuvântului, cuprinde, după Ştiinţa literaturii, trei categorii de produse: 1) Produse literare fără valoare estetică; 2) produse literare cu valoare estetică aparentă: scrierile literare de talent, şi 3) produse literare cu valoare estetică reală, datorite genialităţii creatoare şi constituind totalitatea fiinţelor psihofizice, încorporate în cuvânt. Cele dintâi, care nu reprezintă nici o valoare estetică, rămân pe seama Bibliografiei şi Istoriei literare. Cele din a doua categorie îşi vor găsi un loc în Ştiinţa literaturii, dar numai în măsura în care operele, ce ea cuprinde, vor lămuri pe cele cu valoare estetică reală, din a treia categorie.

Ce este, însă, o capodoperă după M. Dragomirescu? O capodoperă este acel produs de artă al genialităţii creatoare, prin rostul poetului de geniu, în care deosebim trei elemente fundamentale: fondul, forma şi armonia, corespunzând celor trei facultăţi esenţiale ale sufletului. Ea este acea literatură frumoasă creată cu tot sufletul analizabil sau mistic şi pe care n'o putem pătrunde şi pricepe numai cu inteligenţa, ci şi cu celelalte părţi analizabile ale conştiinţei, dar mai cu seamă cu pătura mistică şi inanalizabilă. Capodopera este un prototip de specie, care face parte din lumea psihofizică, o lume aparte, care este numai a capodoperilor, şi în care deci nu ne este îngăduit a introduce celelalte produse ale scriitorilor de talent sau de virtuozitate. Capodopera rămâne pentru noi ca şi pentru creatorul ei, chiar după ce a creat-o, insesizabilă şi inaccesibilă în fiinţa ei, fiindcă nimeni nu poate avea pretenţia că ideea ce şi-a făcut despre o capodoperă citind-o, este adevărata înfăţişare

a acesteea. Dar citind-o şi recitind-o de mai multe ori, noi trebue să avem grija ca ideea noastră despre ea să fie cât mai aproape de înfăţişarea ei reală. Pentru aceasta trebue să îndeplinim câteva condiţiuni esenţiale:

1) Să avem gust complet; 2) Să avem experienţă, adică cunoaşterea tuturor marilor capodopere; 3) Să avem memoria secundară integrală, adică să putem ţine minte uşor imaginile ce întâlnim într'o capodoperă literară şi să reţinem nu numai latura lor intelectuală, ci şi pe cea afectivă, cea energetică şi cea mistică; 4) Să fim stăpâni pe principiile estetice.

Căutând să pătrundă în înţelesul mistic al capodoperei literare, M. Dragomirescu stabileşte o întreagă trihotomie, de care se foloseşte ca de nişte adevărate antene, pentru a pătrunde în adâncimile insondabile ale ei. Adoptând tripartiţia hegeliană, Estetica Integrală ajunge să-i dea însă un cu totul alt înţeles.

Mai întâi, el cere recunoaşterea capodoperii literare din noianul de produse mediocre, selecţionarea, caracterizarea şi ierarhizarea ei. Numai prin această operaţiune pregătitoare şi premergătoare, prin gustul estetic al criticului, avem siguranţa că am selecţionat capodopera literară din nenumăratele producţii mediocre ce o înăbuşe şi că putem păşi la studiul ei ştiinţific.

Făcând parte din lumea psihofizică, capodopera nu este nici fizică, nici psihică. Termenul de psihofizic nu este luat în înţelesul lui obişnuit, ci el are în concepţia Esteticei Integrale o cu totul altă semnificare. Capodopera este alcătuită prin forma ei dintr'un material fizic, care prin actul de cunoaştere, teoreticeşte este etern neschimbat, prin şirul de cuvinte, propoziţiuni şi fraze, cu sonorităţile lor semnificative; dar ea mai cuprinde şi un material psihic, adică fenomenele sufleteşti, care prin actul de cunoaştere îşi schimbă natura. Capodoperile au prin urmare „rădăcini în sufletul nostru şi manifestarea în materia fizică şi care, variabile în fondul lor, sunt totuşi inalterabile în forma şi armonia lor"[1]). De aici rezultă că o capodoperă este fizică şi psihică în acelaş timp, devenind prin aceasta o fiinţă psihofizică ideală în înţelesul nou al acestui cuvânt. Integrându-se deci în lumea psihofizică, care este în afară de spaţiu, timp şi cauzalitate, ea devine în acelaş timp independentă şi de persoana fizică a creatorului ei, cu care nu mai păstrează nici un fel de legătură, acesta rămânând deci complect străin de propria lui creaţie.

1) Ştiinţa literaturii, vol. I, pag. 31.

Spre deosebire de Taine care considera opera de artă ca un simplu individ, Ştiinţa literaturii o consideră ca pe un adevărat prototip de specie, asemenea speciilor animale, vegetale şi minerale. Căci ea nu este un anume individ, „cum ar fi o anume insectă, o anume vertebrată, un anume om" [1]), ci „ea este prototipul unei specii, prototip tot atât de existent şi tot atât de insesizabil, ca şi prototipul unei specii naturale, iar *imaginile* pe care şi le fac miile şi milioanele de cititori, spectatori sau auditori, despre acest prototip, *sunt tot atâţia indivizi* care nasc printr'o generare sufletească din această operă şi o fac să trăiască şi să se perpetueze în conştiinţa de azi şi de mâine, de aci şi de pretutindeni a omenirii, conştiinţă care reprezintă atmosfera firească ce dă condiţiile vieţii tuturor acestor indivizi" [2]). Când citim, vedem sau auzim o operă, nu citim, vedem sau auzim „*însăşi acea operă*, ci ceeace conştiinţa fiecăruia îi îngădue să rupă din ea. Opera artistică *ea în ea* rămâne absolut insesizabilă chiar pentru autorul care a făcut-o, pentrucă, pentru a o revivifica în conştiinţa sa, el ar trebui să aibă aceleaşi stări sufleteşti, aceleaşi dispoziţiuni, aceleaşi avânturi instinctive, aceleaşi împrejurări de viaţă pe care le-a avut când a creat-o. Ceeace este imposibil" [3]).

„Nefiind sesisabilă pentru autorul ei, ea e cu atât mai puţin sesisabilă pentru cei ce vor s'o cunoască, fie ei criticii cei mai pătrunzători şi mai obiectivi" [4]). Cititorul sau criticul „nu-şi dă seama că se apropie de dânsa cu sufletul său, care, ca individual ce e, îşi va da pe faţă coeficientul individualităţii sale, de îndată ce va căuta să definească cu deosebire fondul ei" [5]), care este, după cum ştim, variabil. „El nu va defini opera poetică, aşa cum e ea în ea, ci aşa cum o înţelege el. Cu alte cuvinte, el va defini un individ, un individ al prototipului operii, un *individ al speciei ce poartă numele operii*, un individ ce, derivat din operă, trăeşte cum trăeşte în sufletul său, — şi nimic mai mult. Opera poetică s'a înmulţit cu un individ, dar ea a rămas în sine însăşi şi mai nepătrunsă şi mai insesisabilă decât era mai înainte" [6]).

Cauza acestei grele pătrunderi a operii poetice de geniu este „elementul mistic, ce constitue fundamentul conştient, dar

1) Ştiinţa literaturii, vol. I, pag. 41,
2) Ibid., pag. 41.
3) Ibid., pag. 41.
4) Ibid., pag. 41.
5) Ibid , pag. 42.
6) Ibid., pag. 42.

inanalizabil, al oricărei adevărate creațiuni"[1]) și care este veșnic prezent la cetirea unei capodopere.

Fondul, cel dintâi element al operii poetice, fiind de natură simultană, iar forma sau expresiunea, al doilea element al capodoperii, fiind de natură succesivă, noi nu putem lua cunoștință despre ea, decât parcurgând-o succesiv, cuvânt cu cuvânt și apoi cuprinzând-o simultan într'o privire lăuntrică, în toate particularitățile ei urmărite succesiv. Legătura stringentă dintre forma succesivă și invariabilă și fondul simultan și variabil este făcută de un al treilea organ mijlocitor, armonia, de natură simultan-succesivă, care ne înlesnește nouă cunoașterea capodoperii. Aceste trei organe fundamentale sunt compuse din mai multe elemente cu diferite funcțiuni. Ele formează un infinit număr de relațiuni sintetice și necesare, care, prin cunoașterea treptată a nuanțelor lor și simțământul ce-l avem despre necesitatea lor absolută, ne dă emoțiunea estetică. Viziunea ce ne rămâne în sufletul nostru a acestor legături stringente, necesare și eterne, constitue adevărul afectiv sau ceeace se numește frumusețe. Această frumusețe nu se găsește decât în capodopere. Așa dar, „emoțiunea estetică este conștiința *organicității* capodoperii introdusă în sufletul nostru. Iar înțelegerea organismului capodoperei ce trăește în sufletul nostru, este *frumusețea* ei"[2]).

Frumosul nu se găsește, prin urmare, nici în Natură, nici în Suflet, ci numai în lumea compusă din Suflet și din Natură, adică în lumea psihofizică. Frumosul din natură nu este decât o plăcere rafinată, în prezentare, dar mai ales în reprezentare, care se confundă ușor cu frumusețea. Frumosul în natură e numai o „plăcere *desinteresată a simțurilor* răscolite de excitațiile vizuale și auditive"[3]), „iar frumusețea în imaginație e plăcerea sufletului"[4]). Ea se aseamănă cu emoțiunea psihologică pe care o simțim la citirea unei opere de talent și care este deasemeni confundată ușor cu adevărata emoțiune estetică. Insuși Kant face o distincție netă între frumosul desinteresat și între plăcut și util. Dar teoria lui cuprinde mult adevăr numai în partea ei psihologică, căci frumosul, deși este subiectiv, nu este totuși individual, ca plăcutul și utilul, ci *universal*, ca orice adevăr științific. Așa dar, concepția că frumosul reprezintă o

---

1) Știința literaturii, vol. I, pag.42.
2) Teoria poeziei, pag. 19.
3) Știința literaturii, vol. I, pag. 348.
4) Ibidem, pag. 348.

finalitate fără scop, rămâne în obiect, căci el nu e exterior, cum este finalitatea obiectelor utile, ci formează un obiect de sine stătător. „Capodoperile sunt deci *simboluri* ale sufletului omenesc, iar operile de talent şi de virtuozitate sunt numai *semne* ale psihologiei unui anume individ, grup sau popor" [1]). „Capodoperile sunt *existenţe de sine stătătoare*, ce streine de noi, se pot cu uşurinţă sălăşlui în sufletul nostru şi pot deveni ale noastre; operele de talent şi îndemânare nu pot avea această aparenţă decât pentru *intelect*, iar nu pentru *întregul* nostru suflet şi n'au alt interes decât pentru evoluţia psihologiei popoarelor, adică pentru istoria lor" [2]). In vreme ce capodoperile fac parte din lumea psihofizică, operele de talent şi de virtuozitate fac parte din lumea fizicopsihică. Pe când primele sunt existenţe de sine stătătoare, cele din urmă sunt dependenţe ale individului care le-a produs, deaceea ele sunt simple individe. Capodoperile trăiesc în atmosfera sufletească cu manifestările ei mistice, intelectuale, afective şi volitive. Operele de talent şi îndemânare trăesc în spaţiu, timp şi cauzalitate, ca unele ce sunt explicabile prin contigenţele acestora şi ocupă astfel partea superficială a conştiinţei. Capodoperele sunt produse eterne ale genialităţii creatoare, operele de talent şi de virtuozitate sunt efectele vremelnice ale imaginaţiei combinatoare şi îndemânării scriitorului de talent. Capodoperile prezintă un interes întreg şi absolut; operile de talent şi îndemânare prezintă un interes mărginit şi relativ. Ele nu oglindesc întreg sufletul omenesc. Primele formează obiectul „Ştiinţei literaturii", celelalte formează obiectul istoriei literare, care le cercetează legăturile lor cu mediul geografic, istoric, mitologic, arheologic, etnografic, etc. Istoria literară, din nepricepere şi lipsă de gust estetic, caută să aplice aceste explicări istorice şi capodoperilor, dar atunci ea le coboară din lumea psihofizică în lumea fizicopsihică, făcând din ele simple opere de talent sau virtuozitate.

Pentru a adânci ştiinţific înţelesul insondabil al unei capodopere, trebuie să începem prin a-i studia mai întâi organele ei fundamentale: fondul, forma şi armonia în elementele şi funcţiile lor, observând mişcarea de desfăşurare a forţei ce o produce sinteza dintre Natură şi Suflet, numită *idee generatoare*. Prin intermediul armoniei, ea prinde corp intern şi apoi încorporare externă, trecând prin trei stadii diferite: *stadiul mistic* sau *ele-*

---

1) Ştiinţa literaturii, vol. I, pag. 345.
2) Ibidem, pag. 346.

mentar, stadiu incognoscibil, ca şi taina fecundării plantelor şi animalelor sau combinării corpurilor; stadiul *psihic*, procesul de încorporare sau cristalizare a ideei generatoare în stări sufleteşit selecţionate, şi, în fine, stadiul propriu zis *psihofizic*, care cuprinde procesul de încorporare a ideei generatoare în materialul extern al cuvântului. Nu trebue să se confunde, cum se face deobiceiu, ideea generatoare, care e inconştientă şi de natură poetică, cu ideea care se poate formula cu conştiinţă şi este deci de natură ideologică. Intre acestea două este deci o mare deosebire. Originalitatea sau unicitatea unei capodopere constă tocmai în originalitatea ideei generatoare din care isvorăşte. Acestea determină confuzia frecventă pe care o face critica curentă când atribue aceeaşi idee generatoare comună mai multor capodopere sau atunci când confundă originalitatea cu noutatea. Tot astfel după cum ideea generatoare, care e de natură mistică, nu e tot una cu ideea generală, care e de natură intelectualistă, a unei capodopere.

Formula prin care indicăm, in abstracto, ideea generatoare a unei capodopere, este totdeauna antiraţională. Ea împreună doi termeni contrarii sau contradictorii şi are nu o semnificaţie individuală, ci una universal-omenească, precum şi o valoare obiectivă. Câteodată ideea generatoare a unei capodopere este aşa de întunecată în fragmentul ei iniţial, încât, după cum recomandă Estetica Integrală, în acest caz, intervenţia pe care trebue şi e necesar s'o facă *critica activă*, este urmată de succes. Ideea generatoare ajunge astfel să se lumineze şi să se încorporeze definitiv.

Poetul are trei isvoare deosebite de inspiraţie: *lumea mistică*, întunecată şi inanalizabilă a sufletului, din care îşi trag origina ideile generatoare ale capodoperilor literare (acest material are semnificaţie simbolică); *lumea dinăuntru*, conştiinţa internă a sufletului nostru cu semnificaţie metaforică; şi *lumea din afară*, cu semnificaţie proprie sau simplă. Ideea generatoare, încărcată de sensurile simbolice ale imaginilor mistice şi sintetizându-se cu imaginile psihice şi metaforice şi cu cele fizice sau simple, devine *originalitatea elementară*.

Materialul psihic sau metaforic, condus de intenţia creatoare, se combină cu imaginile mistice şi simbolice şi cu cele dela lumea din afară, integrându-se ca imagini psihice în *originalitatea plastică* sau *obiectivă*. Aceste trei originalităţi, pe lângă importanţa pe care o au pentru fondul genial al capodoperii, dau, după preponderenţa fiecăreea din ele, şi felul crea-

ţiunii celor trei categorii din care ea face parte: *literar propriu zisă, poetică* şi *ideologică.*

Poetul de geniu, spre deosebire de omul obişnuit, ale cărui cunoştinţe se bazează pe percepţiuni, se foloseşte în procesul de creaţie de *intuiţie*, care devine, treptat, imagine brută, imagine neutră, polarizată şi concepţională.

In ceeace priveşte forma, ştiinţa literaturii dă o importanţă deosebită sonorităţii fizice în expresivitatea poetică, combătând cu argumente elocvente teoria contrarie a lui Hegel, Vischer şi Maiorescu, cari considerau forma ca un simplu vehicul al fondului genial. Fiind prelungirea fondului în materialul extern al formelor verbale şi datorită legăturii ce o are prin intermediul armoniei, forma, ca element invariabil şi succesiv, cu rezonanţele ei, poate fi studiată în funcţie de fond. Avântul sufletesc determinat de originalitatea elementară, ajunge în forma verbală la *ritm*, muzicalitatea determinată de originalitatea subiectivă, ajunge în forma verbală la *forma stilului;* iar compoziţiunea determinată de originalitatea plastică, ajunge în forma verbală la *forma literară.*

In sfârşit, armonia, al treilea element al capodoperei, care îmbină fondul simultan cu forma succesivă, prin cauzalitatea sintetică, care dă *elementul muzicalităţii;* prin atenţia cercetătoare, care dă *elementul compoziţiunii* şi prin spontaneitatea mistică care dă *avântul sufletesc.*

După armonie, putem face clasificarea capodoperilor, stabilind cele trei tipuri literare din care ele fac parte: clasicism, romantism, realism. Ştiinţa literaturii răstoarnă vechea accepţie a acestor clasificări, arătând cu argumente că tipul romantic, de pildă, nu e numai francez, englez sau german, după cum nu e numai modern, ci poate fi şi medieval şi clasic şi se găseşte în capodoperile tuturor popoarelor. Tipul clasic nu e numai clasic francez sau heleno-latin, ci el se găseşte în toate timpurile şi chiar în vremea numită romantică sau realistă. Tot astfel şi cu tipul realist. Numai că unele sunt mai numeroase decât altele. Aşa dar, tipurile literare *coexistă*. In aceeaşi ordine de idei, Estetica Integrală arată raritatea tipului pur, demonstrând că o capodoperă romantică nu are numai nota de romantism, ci aceasta se încrucişează cu note subordonate şi corespondente şi din celelalte tipuri şi invers.

Disecarea pe care o face Ştiinţa Literaturii în corpul capodoperei, nu este o descompunere a ei, ca a unui corp fizic în elementele lui componente, căci ea fiind de natură psiho-

fizică, noi veşnic vom considera-o în sinteza ei. Fiecare parte a capodoperei îşi dobândeşte înţelesul dela întreg, iar întregul dela fiecare parte, astfel încât o descompunere a ei este o falsificare, dacă luăm fiecare parte fără considerarea întregului.

Descompunerea pe care o facem prin analiza ştiinţifică a operii de artă este în realitate o necontenită *recompunere*. Deşi studiul ei ne este înlesnit de multiplele puncte de vedere, elaborate de Estetica Integrală, noi totuşi privim întotdeauna întreaga operă.

Mihail Dragomirescu şi-a construit sistemul său cu o perseverenţă demnă de admirat şi cu o singulară consecvenţă logică, împingând simetria trihotomică până la absurd şi întrebuinţând o terminologie proprie uneori de-a-dreptul improprie. Atacat cu înverşunare, el şi-a continuat drumul său fără a se simţi stingherit, ajungând la un sistem care, dacă are şi multe părţi fragile, cuprinde totuşi o seamă de idei juste şi fecunde[1]).

---

1) O excelentă caracterizare a operei şi o foarte justă determinare a rolului pe care l-a jucat Mihail Dragomirescu în cultura noastră, dă *Tudor Vianu* în „Revista de Filosofie", 1939, în articolul intitulat: Mihail Dragomirescu.

Tudor Vianu

Născut în orașul Giurgiu, la 27 Decem. st. v. 1897, urmează școala primară în orașul natal, iar studiile secundare și le face în București, la liceul Lazăr. După terminarea liceului se înscrie la Universitatea din București, urmând dreptul și filosofia și luându-și licența în aceste specialități. Pleacă apoi la studii în străinătate, mai întâi la Viena, apoi în Germania, la Tübingen, pentru a se specializa în estetică. Își trece doctoratul la universitatea din acest din urmă oraș, cu teza: *Das Wertungsproblem in Schillers Poetik* (1924). Numit în 1927 Conferențiar de Estetică la Universitatea din București, Vianu desvoltă o întinsă activitate filosofică, publicând o serie întreagă de lucrări prin care contribuie la lămurirea unor probleme interesante și ridică astfel prestigiul esteticei filosofice în țara noastră. In afară de teza de doctorat, Vianu a publicat până acum în legătură cu estetica: *Dualismul Artei*, 1925; *Fragmente Moderne*, 1926; *Poezia lui Eminescu*, 1930; *Arta și Frumosul, Din problemele constituției și relației lor*, 1931; *Arta actorului*, 1932; *Istoria Esteticei în texte alese*, 1934 (cu un studiu asupra lui *Kant și curentele esteticei moderne); Estetica*, vol. I, 1934, vol. II, 1936[1]), în care este expus sistemul său de estetică; *Filosofie și poezie*, 1937; *Asupra ideei de perfecțiune în artă* (Comunicare făcută la al II-lea Congres Internațional de estetică și știința artei, Paris, August 1938); *Studii de filosofie și estetică*, 1939. Vianu este, în generația lui, unul din cei mai productivi gânditori. Rând pe rând, Vianu a luat în cercetare diferite probleme de estetică și a căutat să le rezolve, aducând contribuții interesante. Astfel de la „Dualismul Artei". trecând prin „Arta și Frumosul", Vianu s'a ridicat încetul cu încetul la o concepție proprie a problemelor de estetică, expuse sistematic în „Estetica".

1) In 1939 *Estetica* apare în a doua ediție, însoțită de o prefață explicativă a punctului său de vedere.

Vianu este în ţară la noi reprezentantul acelei direcţii în estetică, după care această disciplină trebuie să-şi delimiteze strict domeniul, pentru a rămâne cu obiectul ce-i revine ei de drept şi a se putea constitui ca o disciplină independentă, urmând ca problemele ce vin în atingere cu arta, dar nu poartă un caracter estetic, să fie tratate de aşa zisa ştiinţă generală a artei. Vianu adoptă un punct de vedere suficient de comprehensiv, pentru a putea răspunde la toate întrebările pe care şi le pune estetica de astăzi, fără ca răspunsurile pe care le dă să fie lipsite de unitate.

In sistemul său de estetică, Vianu îşi pune mai întâi problema frumosului natural şi a frumosului artistic. El este în această privinţă de acord cu atâţia alţi esteticieni că estetica are a se ocupa cu frumosul artistic, iar nu cu cel natural. Apoi el pune problema metodelor de care trebuie să se servească estetica, pentru a-şi putea atinge scopurile ei teoretice. Vianu este în această privinţă convins că cele câteva probleme fundamentale deosebite pe care are să le rezolve estetica — creaţia artistică, structura operei de artă şi receptarea acesteia — nu pot fi cu adevărat rezolvate, dacă se adoptă numai o singură metodă, oricare ar fi ea. Estetica are nevoie de metode multiple şi variate, pentru a-şi putea birui materialul. De aceea Vianu preconizează şi utilizează o multiplicitate de metode: metoda comparativă, metoda fenomenologică, metoda introspectivă, metoda anchetelor, metoda experimentului. Fiecare din aceste metode îşi are rolul ei. Astfel, dacă este vorba de cunoaşterea structurii operei de artă, metoda indicată este cea fenomenologică. Dacă din contra este vorba de receptarea operei de artă, metoda fructuoasă va fi cea introspectivă, unită cu aceea a observaţiei obiective. ,,Sistemul de estetică desvoltat în paginile care urmează, spune Vianu, va folosi astfel un material extins până la cele mai îndepărtate limite ale observaţiei şi va întrebuinţa toate metodele care în cursul cercetării moderne s'au dovedit capabile să dea rezultate. Parţialitatea materialului sau a metodelor, pentru care atâtea din sistemele esteticei contemporane optează în scopul de a garanta unitatea şi limitarea expresivă a construcţiei, mi se pare totdeauna condamnabilă. Un material restrâns şi metode mai puţine este firesc să nu lumineze decât aspecte mărginite din câmpul atât de vast al problemelor de estetică. Sunt fără îndoială aspecte particulare din adevărul complex al lucrurilor care reclamă, pentru a fi cunoscute, folosinţa unei singure metode adecuate lor, manevrată

cu consecvenţă şi parţialitate. Cine doreşte însă să schiţeze tabloul cât mai complect al ştiinţei sale şi a rezultatelor ei moderne, este firesc să nu se lipsească de niciuna din căile de cercetare care-şi dovedesc utilitatea" [1]).

In ceeace priveşte caracterul teoretic al esteticei, Vianu se opreşte la atitudinea că estetica este, pe lângă o ştiinţă ce operează cu *constatări*, şi o ştiinţă ce lucrează cu *norme*, cu *prescrepţii* care spun cum „*trebuie* să se constitue opera de artă şi să se desvolte creaţia artistului şi contemplaţia amatorului". Acestei împerechieri a constatării şi explicării cu normalizarea, Vianu îi găseşte temeiul în împrejurarea că în estetică delimitarea obiectului nu poate fi despărţită de prescripţia lui. Pe de altă parte, el scoate în evidenţă „faptul fundamental... că arta este realitate istorică, supusă mobilităţii şi condiţionărilor vieţii în societate, dar în acelaş timp, privită ca o simplă întocmire estetică, o unitate autonomă, superioară mişcării şi relativismului istoric şi determinată de singurele ei norme imanente". Şi, adaogă Vianu, oricât de accentuată ar fi tendinţa modernă de a explica, ea nu va înlătura totuşi tendinţa de a normaliza. E drept, sunt ştiinţe ce se mulţumesc cu simple explicări, sunt altele însă ce nu se pot dispensa de norme şi dintre aceste ştiinţe face parte şi estetica. Iar normele privesc atât creàţia artistică cât şi contemplaţia.

După rezolvarea acestei probleme preliminare, Vianu trece la problemele propriu zis estetice. După autorul nostru, frumosul artistic este o valoare şi anume o valoare estetică. El face o deosebire destul de minuţioasă între *bunuri* şi *valori:* „Bunurile sunt obiecte, date ale experienţei concrete, cu ajutorul cărora se satisfac unele necesităţi ale persoanei fizice sau morale. Valorile sunt însă categorii ideale, prin subsumare la care datele brute ale existenţei, se transformă în bunuri". Rolul spiritului este constitutiv pentru valoarea estetică, ca pentru orice valoare de altfel, căci un obiect devine estetic, atunci când printr'un act al conştiinţei îl subordonez valorii estetice. Lucrurile cu care sunt legate valorile estetice sunt transformate în bunuri, dar nu în valori. Intre valori şi bunuri există deosebiri fundamentale. „Ceeace participă la valoarea estetică nu sunt lucrurile, nici acţiunile ca nişte date ale experienţei practice, ci aparenţa lor. Nu tabloul este frumos, nici statuia, nici jocul artistului, ci numai felul în care apar, adică

1) Estetica, vol. I, pag. 37—38.

acele realități ideale corelaționate cu conștiința și cărora nu le-am mai putea presupune nici o existență îndată ce scânteia conștiinței s'ar stinge. Ceea ce se transformă în bunuri prin intervenția valorii estetice nu sunt așa dar niște lucruri ci numai niște fenomene ale conștiinței"[1]).

Trecând la structura operei de artă, Vianu pune problema raportului dintre artă, tehnică și natură, arătând că arta este „acel produs al tehnicei care atinge perfecțiunea naturii" și în același timp că perfecțiunea artistică indică ținta finală a oricărei munci omenești. După aceste probleme, el studiază pe aceea a raportului dintre formă și conținut, pentru a se ocupa mai pe larg de momentele constitutive ale operei de artă pe care le analizează fenomenologic. Patru momente distinge el în opera de artă: izolarea, ordonarea, clarificarea și idealizarea. Aci el scoate în relief caracterul *areal* al operei de artă. *Real* este ceeace domină voința, ceeace se încadrează în experiența noastră practică. In acest sens și o fantomă este reală, dacă ne determină acțiunile noastre, felul nostru de a ne comporta. Din momentul însă în care fantoma nu mai determină voința noastră, ci e recunoscută ca fantomă, adică drept simplă proiecție subiectivă a conștiinței noastre, ea încetează de a mai fi reală, și devine ireală și ideală. „Arta este și ea ideală, dar de o idealitate cu totul proprie: arta are o idealitate *areală*. Arta, ca unitate estetică, nu urmărește nici să stârnească iluzia, nici s'o corecteze, pentrucă aparența ei se desvoltă într'un plan exterior distincției dintre realitate și irealitate și anume în planul arealității"[2]). Vianu subliniază că numai ca *unitate estetică* arta este areală, căci datorită elementelor extraestetice ea se întrețese cu viața practică și are ca atare o realitate incontestabilă.

In capitolul intitulat „Tipurile artistice", Vianu tratează această problemă în legătură cu cele patru momente constitutive ale operei de artă. El arată cum figurarea ia aspecte deosebite dacă e vorba de sfânt, de omul reprezentativ sau de omul de rând; cum, dacă e vorba de relația omului cu natura, avem un peisaj transcendent, un peisaj imanent și o natură moartă; cum momentul ordonării realității se răsfrânge în artă în două tipuri deosebite: unul care prezintă realitatea în unități statice, altul în unități dinamice, ceeace-l îndreptățește pe Vianu să vorbească de un eleatism și un heraclitism în artă; cum reprezentările

1) Ibid., pag. 65.
2) Ibid, pag. 140.

artei se sprijină pe disocierea tactilului de vizual, subliniind când unul când altul din aceste elemente, ceeace determină tipul viziunii plastice şi pe acela al viziunii pitoreşti; cum, în sfârşit, din faptul că viziunea artistică reţine din lucruri aspectele lor mai generale sau determinările lor mai particulare, avem tipul idealist şi tipul realist.

După ce tratează sumar problema stilului şi pe aceea a clasificării artei, este expusă pe larg problema eteronomiei artei. Aici sunt tratate, cu un fin simţ critic, o mulţime de chestiuni estetice în legătură cu diferite manifestări sociale.

Apoi Vianu se ocupă cu problema structurii şi creaţiei artistice şi cu aceea a receptări operii de artă. La însuşirile structurii artistice el analizează cu o deosebită comprehensiune psihologică cele patru momente ale ei: intuitivitatea, adâncimea psihică, fantazia creatoare şi puterea expresivă. Tot în acest capitol el ne expune caracteristicile geniului şi ale talentului şi deosebirile dintre aceste două tipuri de creatori.

La creaţia artistică el distinge de asemenea patru momente fundamentale: pregătirea operei, inspiraţia, invenţia şi execuţia, subliniind totodată şi rolul factorilor raţionali şi iraţionali în procesul de creaţie.

După ce statorniceşte tipurile de creaţie şi tipurile de creatori şi expune motivele extraestetice sau, cum le numeşte el, eteronomice ale creaţiei artistice, Vianu trece la a treia problemă estetică fundamentală, anume la problema receptării operii de artă. El distinge şi aici elementele estetice de cele extraestetice, indicând isvoarele din cari pleacă plăcerea în artă.

Când îşi pune problema aprecierii operii de artă, Vianu arată, sprijinit pe incursiuni istorice, ce este gustul, cu ce fel de judecăţi operează aprecierea şi de ce criterii se serveşte ea, pentru a ierarhiza operele de artă. El arată apoi care sunt factorii eteronomici, activi în receptarea artistică.

Lucrarea se încheie cu punerea problemei categoriilor estetice, frumosul şi urâtul, comicul şi humorul, graţiosul, sublimul şi tragicul. Şi aici Vianu aduce distincţiuni fine şi interesante.

Din cele expuse, se poate uşor vedea că autorul îmbrăţişează problemele de estetică în toată întinderea lor. El îşi pune toate aceste probleme în lumina ultimelor cercetări, aducând rectificări, prezentând soluţii originale şi contribuind astfel la progresul ştiinţei esteticei.

Două idei stau la baza sistemului de estetică a lui Vianu: întâia, că arta este expresia cea mai perfectă a muncii şi, a

doua, că societatea, ajutată de tehnică, se îndreaptă spre o fază în care factorii estetici vor juca un rol tot mai mare. Vianu recunoaşte că reducerea importanţei politice şi sociale a clasei nobiliare a lucrat defavorabil asupra artei. Neajunsul acesta şi-a găsit însă corectivul, căci dacă nu se mai construiesc palate nobiliare, se înalţă în schimb mari lucrări comunale şi naţionale: „Cine străbate peisajele ţărilor moderne are prilejul să admire profuziunea acestor lucrări, care adaogă frumuseţii naturii frumuseţea artei. Şosele şi poduri, consolidări şi îndiguiri introduc în peisaj accentul intervenţiei umane, transformând chipul antic şi sălbatic al planetei noastre într'o figură umană şi apropiată în care simţului nostru social îi place să se regăsească. Alternarea sălbatecului şi elementarului cu lucrările ştiinţei şi civilizaţiei, desfăşoară sub ochii călătorului însăşi drama modernă a îngenunchierii naturii" [1]). El arată apoi cum prin perfecţionarea tehnicei şi mai cu seamă, prin rafinarea structurii psihologice a lucrătorului modern, *homo faber* va evolua către artist. Inaintarea muncii către formele artei este menită să resolve de altfel o mulţime din dificultăţile vieţii sociale moderne.

In lucrarea *Filosofie şi Poezie*, Vianu îşi pune problema atât de interesantă a raportului dintre filosofie şi poezie. După Vianu religia, filosofia şi arta îşi împlântă rădăcinile în acelaşi teren şi se hrănesc cu aceeaşi sevă. Legături multiple ţin laolaltă aceste trei manifestări spirituale fundamentale. Dar întrucât „viaţa religioasă este dependentă în funcţiile ei de intervenţia unui principiu care depăşeşte spiritul omenesc", „pe când filosofia şi arta sunt forme de manifestare ale spontaneităţii spirituale", el restrânge problema numai la raportul acestor două din urmă. Vianu recunoaşte că şi filosofia şi arta presupun religia, existenţa unui absolut, dar în vreme ce pentru filosofie şi artă este suficient ca absolutul să existe, pentru religie este necesar ca el să intervie. Atât filosofia cât şi poezia crescând din aceleaşi rădăcini şi urmând aceluiaş elan, nu au nevoie una faţă de alta să-şi justifice existenţa. „Forme înrudite, dar originale, ele există în permanentă simultaneitate şi atingându-se în absolut, fără să se determine temporal, nici una din ele nu este obligat să deplaseze şi să înlocuiască pe cealaltă" [2]). Poezia poate exprima formele cele mai înalte ale spiritului, fără

1) Estetica, vol. I, pag. 267.
2) Filosofie şi Poezie, pag. 32.

a avea nevoie pentru aceasta să recurgă la modurile de exprimare ale filosofiei. Filosofia poate să îmbrace ideile ei, cum întâlnim cazul la unii filosofi, în forme captivante, fără ca prin aceasta să fie obligată a-şi părăsi ţelurile ei proprii. Incercările făcute de a privi filosofia ca poezie, trebuiesc primite cu toată rezerva. „Căci dacă cercetarea filosofică n'ar mai fi încredinţată metodelor logice şi analizelor riguroase, ci numai fanteziei şi intuiţiilor sentimentului, dacă expresia abstractă şi cu înţelesuri exacte ar fi pretutindeni înlocuită cu termenul poetic mai impropriu, dar mai sugestiv, este sigur că rezultatele pe cari le-am dobândi, n'ar avea o valoare filosofică superioară" [1]). A identifica poezia cu filosofia, cum făceau Schlegel şi Novalis, şi a susţine că numai cunoştinţa poetică este adevărată cunoştinţă filosofică, este o eroare. Căci dacă romanticii ar avea dreptate, nu s'ar putea explica de ce mai există filosofia. „In succesiunea formelor vieţii şi ale spiritului, spune Vianu, ulteriorul şi superiorul sacrifică anteriorul şi inferiorul" [2]). Poezia nu poate înlocui filosofia, iar filosofia, când îmbracă forme estetice, nu-şi pierde caracterul ei teoretic. „Necesităţile exprimării poetice în filosofie nu legitimează abuzurile ei. Nici măcar pentru raţiuni estetice. Frumuseţea scrisului filosofic nu poate să rezulte decât dintr'o justă adaptare a mijloacelor lui la scopurile pe care le urmăreşte. Frumuseţea filosofiei nu este de ordinul sensibilităţii, ci al abstracţiunii. Abuzul imaginaţiei şi al sensibilităţii în filosofie impresionează ca o lipsă de stil, ca un defect de gust..." [3]). Nimic nu legitimează pe unii filosofi a crede că întrebuinţarea până la abuz a liricului poate aduce servicii filosofiei, căci întrebuinţarea fanteziei şi a intuiţiilor dincolo de raza lor este mai curând o dovadă de lipsă de preciziune şi eficacitate. „Filozoful care în loc de a desfăşura efortul consecvent şi auster al cunoaşterii, preferă să închipuie şi să cânte, afirmă odată cu aceasta un profund scepticism cât priveşte valoarea specifică a contribuţiei lui şi legitimează neîncrederea cu care i se răspunde până la urmă".

Pentru a ne desvălui tainele adânci ale spiritului şi a ne revela aspecte ale absolutului, poezia nu are prin urmare nevoie să împrumute conţinuturi doctrinare dela filosofie. Deasemeni pentru a ne îndrepta, prin ramura ei care nu s'a pozitivat încă şi a rămas metafizică, să sesizăm absolutul, filosofia nu tre-

1) Ibid., pag. 72.
2) Ibid., pag. 81.
3) Ibid., pag. 84 şi 85.

buie să renunţe la mijloacele ei proprii. Şi filosofia şi poezia ne revelează absolutul, dar pe când cea dintâi o face cu ajutorul raţiunii şi a conceptelor, cea din urmă nu poate s'o facă decât cu ajutorul fanteziei şi a simţurilor. Filosofia exprimă idei, poezia exprimă intuiţii ale absolutului. „Ideea şi intuiţia absolutului nu sunt unul şi acelaş lucru. Ideea nu este decât una din formele în care se realizează absolutul; cealaltă formă o găsim în imaginile şi armonia poeziei" [1]).

Deşi avându-şi rădăcinile împlântate în acelaş teren şi având acelaş obiect, poezia şi filosofia se diferenţiază totuşi esenţial prin manifestările şi mijloacele lor respective. Curentul modern al diferenţierii valorilor a adus multe servicii lucrării de separare a domeniului poetic şi filosofic. Vianu crede că este momentul a atrage atenţia şi asupra înrudirii lor, fără a cădea însă în eroarea „alegorismului" antic sau a filosofismului poetic.

Nu putem intra aci în detaliul numeroaselor studii de estetică pe care le-a publicat Vianu. Considerate însă în ansamblul lor şi poate în afară de studiul despre *Filosofie şi Poesie*, unde ipoteza metafizică este folosită ca un mijloc ermeneutic, menit să lumineze afinităţile domeniilor şi limitele lor, lucrările lui Vianu manifestă o concepţie estetică instrumentistă, în perspectiva căreia se desenează o filosofie a activităţii şi o teorie a valorilor. Coroborînd *Estetica* sa cu comunicarea asupra *Ideii de perfecţiune în artă*, cu aceea asupra *Originii şi valabilităţii valorilor* şi cu memoriul *Istorism şi Raţionalism*, 1938, putem spune că pentru autorul tuturor acestora, arta este forma cea mai înaltă a muncii omeneşti, munca fiind la rândul ei creaţiune de valori, lucrare de sporire şi umanizare a conţinutului realităţii.

---

1) Ibid., pag. 94.

Liviu Rusu

Născut la 9 Noembrie 1901 în Sărmaşu, Jud. Cluj, urmează liceul la Bistriţa (lic. german) şi Alba Iulia, iar examenul de licenţă şi doctorat îl dă la Universitatea din Cluj, specializându-se în psihologie şi psihologie aplicată. Pleacă apoi în străinătate, îşi continuă studiile la Leipzig, Hamburg şi Paris, dându-şi în 1935, la Sorbona, un al doilea doctorat, în estetică, cu lucrarea principală *Essai sur la création artistique, Contribution à une Esthétique dynamique* (Alcan, 1935), şi cea secundară *Le sens de l'existence dans la poésie populaire roumaine* (Alcan, 1935). Preparator mai întâi la Facultatea de Filosofie şi Litere din Cluj, apoi asistent, docent şi conferenţiar, Liviu Rusu este numit în Martie 1938 profesor la catedra de estetică pe lângă aceeaşi facultate. In afară de lucrările de mai sus, Liviu Rusu a mai publicat *Goethe* (Cluj, 1933) şi *Estetica poeziei lirice* (Cluj, 1938), precum şi o seamă de articole, privind probleme de estetică, în difertie reviste şi ziare: *Din problematica sufletească a lui Nicolaie Grigorescu* („Revista de Filosofie", 1933), *Beethoven şi Wagner* („Naţiunea", Cluj, 1927), *Originalitatea* („Naţiunea", 1927), *Gânduri recitind pe Caragiale* („Naţiunea", 1927), *Wagner şi Matilda Wesendonk* („Naţiunea", 1927), *Artele plastice în şcoală* („Satul şi Şcoala", 1933), *Max Dessoir* („Societatea de Mâine", 1933).

Impotriva esteticei tradiţionale, care ia ca punct de plecare al cercetărilor ei problema contemplaţiei, Liviu Rusu este convins că o aprofundare a problemelor estetice nu este cu putinţă decât dacă se porneşte de la *creaţia artistică*. Nu considerând prin urmare opera de artă ca un lucru existând prin el însuşi, independent de sufletul artistului şi stabilind mecanismul sau normele potrivit cărora se produce plăcerea estetică, se poate ajunge la o cunoaştere temeinică şi sistematică a operei

de artă, ci considerând creaţia însăşi, căci artistul nu începe prin contemplare, ci „începe prin a avea o atitudine creatoare"[1]), ceeace este un lucru cu totul particular şi propriu. Creaţia artistică este o problemă fundamentală, din care derivă toate celelalte probleme estetice şi cu ajutorul căreia numai, acestea din urmă pot fi înţelese. Liviu Rusu subliniază că pornind dela creaţia artistică, nu înţelege să o trateze ca pe o problemă psihologică, ci ca pe una estetică, căutând ca prin analiza sufletului artistului să ajungă la înţelegerea sufletului operei. „Numai urmărind ampla desvoltare a procesului creator, fixând origina concepţiei operei, geneza ei şi toate chinurile şi bucuriile pe care acest proces le va procura creatorului, noi credem că atingem sensul operei de artă şi să stabilim *ceeace trebuie cercetat* într'o operă de artă. Prin urmare nu artistul ci totdeauna opera de artă va fi scopul studiului nostru"[1]). Punctul de vedere static al contemplării fiind cu totul insuficient, trebuie adoptat punctul de vedere dinamic al creaţiei.

Liviu Rusu este adversarul explicării artei cu ajutorul tendinţelor practice şi a instinctului sexual, după cum nu împărtăşeşte interpretarea artei ca fiind fructul nevoei de joc. Opera de artă nu este după L. Rusu un simplu adjuvant al tendinţelor practice sau o simplă prelungire a fondului biologic, ci se naşte printr'o atitudine de opoziţie faţă de acest fond. Originea operei de artă se află după L. Rusu într'un *desechilibru sufletesc*, mai precis spus într'o „atitudine luată contra unui desechilibru al vieţii interne". E vorba însă de un desechilibru care prin natura şi puterea lui „determină o atitudine creatoare în momentul însuşi al producerii lui"[2]). Artistul „trăeşte graţie tensiunilor lui creatoare", el neavând facultatea de a alege între a crea şi a nu crea, „căci dinamismul vieţii lui interioare nu poate decât să-l facă creator". „Artistul, spune L. Rusu în acelaş loc, nu *devine*, el *este* creator prin esenţa însăşi a naturii lui". Artistul este creator prin aceea că, nelăsându-se condus de instincte, caută să le reziste, afirmându-şi cu putere eul. Numai firile slabe nu sunt în stare să reziste impulsiilor inferioare, pe când la personalităţile creatoare tocmai rezistenţa la asemenea impulsii acumulează forţa spirituală. Dar dacă spiritualitatea, care constituie opera de artă, nu se poate afirma decât renegând natura primitivă, atunci încercările de a interpreta

1) Essai sur la création artistique, pag. 11.
2) Ibid., pag. 18—19.
3) Ibid., pag. 59.

creația artistică drept o simplă descărcare sau ca pe o purgație, sunt cu totul neîntemeiate.

Nu sunt mai întemeiate nici teoriile care, cu ajutorul jocului, vor să explice creația artistică. Este adevărat că și jocul se naște dintr'un desechilibru, dar dintr'un desechilibru cu mult mai ușor decât acela în care își are origina creația artistică: un desechilibru pentru dominarea căruia jocul este suficient. Conflictul interior sau desechilibrul din care se naște opera artistică este mult mai adânc, putând merge așa de departe încât să atingă cutele cele mai profunde ale sufletului și pentru stăpânirea căruia nu este capabilă decât creația artistică. „Creația artistică, spune L. Rusu, poate înlocui jocul, dar nu derivă din el"[1]. Creația artistică nu este nici o atitudine accidentală, nu este nici un lux, ci este o *formă de viață*. Artistul crează, fiindcă nu poate altfel. „Creația artistică, sintetizează L. Rusu, este o atitudine totalitară a personalității creatoare în fața unui desechilibru sau a unui conflict al sufletului, care revelează problemele adânci ale existenții și care nu poate fi dominată altfel decât printr'o activitate creatoare"[2].

Trecând la determinarea mai îndeaproape a creației artisice, L. Rusu distinge mai multe faze și anume: 1) Faza preparatoare sau inconștientă; 2) Faza inspirației; 3) Faza elaborării și 4) Faza execuției.

Vorbind de diferitele forme ale inconștientului în creația artistică, Rusu distinge un inconștient înăscut și un inconștient dobândit, arătând rolul fiecăruia în geneza operei de artă. El examinează apoi rând pe rând rolul conflictului creator și al echilibrului creator. Conflictul ce are loc în străfundurile sufletului nu este decât isvorul creațiilor spirituale, nu este el însuși spiritualitate. Iar când devine, devine numai în anumite condiții. Conflictul însă trebuie îndreptat către o anumită ordine. Nu către o ordine automată — fiindcă aceasta distruge orice spiritualitate — ci către o ordine spirituală, care este o ordine creată și vie. In strânsă legătură cu problema ordinei stă după L. Rusu problema echilibrului în creația artistică. „A crea o ordine, spune el, înseamnă a stabili un echilibru"[3]. Realizarea acestui echilibru nu este posibilă decât prin eforturi extrem de dificile Puterea de a depune eforturi este o caracteristică esențială a creației artistice.

1) Ibid., pag. 81.
2) Ibid., pag. 82.
3) Ibid., pag. 135.

Dar dacă faza preparatoare cuprinde „isvoarele invizibile ale creației, isvoare care, din inconștiente, devin puțin câte puțin conștiente și se concretizează, în sfârșit, sub forma unei opere de artă", celelalte trei faze, inspirația, elaborarea și realizarea operei de artă se desfășură toate în domeniul conștientului. Cercetând faza inspirației, L. Rusu arată cum agitația interioară se pune în conștiință (se met en conscience), punere în conștiință care „este un fel de revelație și se îndeplinește sub forma unei *imagini* sau a unei *idei*" [1]) și care constituie și o reacțiune puternică împotriva vagului inconștientului" [2]). Punerea în conștiință nu este însă un proces simplu. „Apariția imaginei capabilă de a echilibra oarecum conflictul interior este precedată de o ambianță spirituală generală pe care noi o numim *dispoziție creatoare*. Ea constă într'o stare de tensiune care duce la desluşirea conflictului sufletesc" [3]). Inspirația, spune Rusu, constă tocmai în această desluşire a lumii interioare, iar momentul ei culminant constă în *spontaneitate*. Inspirația este prin excelență dinamică. De acord cu Ribot, Rusu distinge două tipuri de imaginație: tipul *imaginației intuitive* și tipul *imaginației reflectate*, cel dintâi mergând în timpul creației dela unitate la amănunt și având imaginile complet elaborate, nerămânându-i decât obligația de a le transcrie, cel de al doilea mergând de la amănunte la unitate și nedispunând decât de scheme pe care trebuie să le elaboreze conștient și continuu. Din această cauză L. Rusu numește imaginația intuitivă și *inspirație-joc*, iar imaginația reflectată și *inspirație-efort*. Ceea ce mai caracterizează cele două tipuri mai e apoi *depersonalizarea* și *personalizarea*, depersonalizarea caracterizând inspirația - joc, personalizarea inspirația - efort. „In primul caz, artistul încearcă sentimentul că inspirația lui este în afară de voința lui, că ea nu-i aparține, că-i vine dela o ființă străină. In cazul personalizării el se simte perfect autorul actului său, cauza apariției imaginei în conștiința lui" [4]).

Examinând faza elaborării, L. Rusu distinge, în concordanță cu tipurile inspirației, elaborarea-joc și elaborarea-efort. Intrucât la cea dintâi inconștientul este preponderent și se apropie mult de inspirația-joc, Rusu se ocupă mai mult de cea de-a doua. Elaborarea-efort necesită o muncă conștientă și susținută. Elaborarea presupune inspirația și o ajută. „Cu cât artistul

1) Ibid., pag. 165.
2) Ibid., pag. 172.
3) Ibid., pag. 175.
4) Ibid., pag. 217.

are nevoie de un efort conştient, cu atât aceasta dovedeşte forţa activă a inconştientului şi din contra, cu cât se crede inspirat, cu atât inspiraţia lui are la bază o elaborare constantă"[1]). Artistul autentic nu recurge la munca conştientă şi nu se supune efortului dureros, fiindcă n'ar dispune de inspiraţie, ci face acest lucru tocmai din cauza unei inspiraţii prea mari. „Elaborarea, spune Rusu, nu este altceva decât inspiraţia continuată, şi inspiraţia nu este altceva decât elaborarea continuă"[2]). După ce expune diferitele modalităţii de elaborare, Rusu susţine că creaţia artistică este o problemă de voinţă. „Artistul, spune el, crează, pentru că vrea şi vrea să creeze, căci creaţia este pentru el singurul mijloc de a-şi echilibra sufletul"[3]). „Opera de artă este deci operă de voinţă"[4]).

Trecând la examinarea ultimei faze, aceea a execuţiei, Rusu arată cum sufletul artistului caută să evadeze din el, cum îşi îndreaptă privirile în afară, spre lumea externă, cum caută să *comunice* cu ea. Intr'un cuvânt, este vorba aci de un proces de *transcendere*. Chinuit şi agitat, sătul de solitudinea lumii interne, eul caută să se exteriorizeze. Şi el face acest lucru, după ce „solitudinea interioară i-a copt imaginaţia frământată". Acum se pune şi problema materiei şi a formei. L. Rusu arată rolul pe care-l are materia pentru artist — „el are nevoie de constrângerea materiei pentru a se stăpâni pe sine însuşi" — şi cum materia nu este nici înainte şi nici exterioară ideei, „căci sentimentul şi ideea nu primesc o valoare estetică decât prin luptă cu materia în care ele se realizează"[5]). Atât instinctele cât şi materia, artistul le supune intenţiilor lui proprii, pentru a realiza opera de artă. Materie şi formă nu sunt momente eterogene, ci „constituie o unitate, isvorîtă din profunzimile sufletului. Vorbind despre tehnica prin care artistul domină materia, L. Rusu susţine că „tehnica este limbajul sufletului. Ceea ce s'a copt şi elaborat în neliniştea interioară, nu poate fi concretizat într'un simbol sensibil decât prin ea"[6]). Ca şi la celelalte faze avem şi aici diferite tipuri de execuţie. Rusu distinge diferite tipuri, ţinând seamă de gradul de efort.

Fiecare din aceste faze nu înseamnă nimic prin ea însăşi,

1) Ibid., pag. 242.
2) Ibid., pag. 252.
3) Ibid., pag. 275.
4) Ibid.. pag. 279.
5) Ibid., pag. 290.
6) Ibid., pag. 312.

ci toate formează o unitate, care are menirea de a rezolva ceea ce se ascunde în profunzimile înseşi ale sufletului.

L. Rusu ia însă în considerare şi factorul colectiv în creaţia artistică. Artistul nu trăeşte izolat decât în aparenţă, în fond el se leagă prin naştere cu întreaga lui specie. „Crezându-se liber, el nu este liber decât numai în aparenţă, căci în realitate este purtat de un trecut puternic şi imens care-l depăşeşte cu totul. Cum factorul colectiv intrasubiectiv constituie fondul vieţii psihice, cu cât artistul va pătrunde mai adânc în lumea lui interioară, cu atât se va apropia de acea adâncime în care individualitatea lui se uneşte cu alte individualităţi, deci cu colectivitatea" [1]). Artistul caută să se depăşească tocmai fiindcă atât prin naştere cât şi prin existenţa lui nu este o fiinţă izolată. Factorul colectiv intrasubiectiv explică după L. Rusu şi diferitele stiluri în artă.

Opera de artă este după L. Rusu un răspuns la întrebările chinuitoare care-l agită pe artist. Ea este rezultatul unei atitudini în faţa existenţei. Opera de artă revelează esenţa primordială a existenţei omeneşti şi exprimă o viziune despre lume. Orice adevărată operă de artă are această valoare simbolică. „Spiritualitatea care se revelează prin creaţia artistică nu este *supra-umană* ci *intra-umană*. Efortul de spiritualizare tinde către revelarea a ceeace este esenţial în sufletul uman şi ceeace este comun oricărui fond omenesc. Artistul adevărat creator, îşi pătrunde aşa de adânc fiinţa, încât el descoperă rădăcinile înseşi ale existenţei noastre şi sesizează astfel ceeace ne leagă cel mai strâns cu pământul. Spiritualitatea pe care el o descoperă este o *spiritualitate terestră*, căci ceeace ne revelează nu este o lume de deasupra noastră, ci un dinamism interior care guvernează secretele cele mai intime ale sufletului nostru, fondul originar al speciei noastre" [2]).

Trei sunt tipurile prin care se exprimă în creaţia artistică viziunea despre lume: *tipul simpatetic, tipul demoniac echilibrat* şi *tipul demoniac anarhic*. Prin ce se caracterizează fiecare? „Aşezat în faţa existenţei, *tipul simpatetic* gândeşte că lumea este frumoasă, pentru că e plină de armonie ideală, că este accesibilă, facilă, şi că pentru a o domina e deajuns să se conformeze originei sale ideale. In esenţa ei, lumea este bună şi atrăgătoare şi pentru a fi fericit, nu rămâne decât să se uite urâţenia ei tre-

1) Ibid., pag. 347.
2) Ibid., pag. 358.

cătoare şi să se descopere Idealul. Dar pentru *demoniacul echilibrat*, lumea este frumoasă pentru că îi dă ocazia să se afirme şi, prin aceasta, să se perfecţioneze; în concepţia lui, lumea este plină de contradicţii, dar el crede că graţie unei lupte vehemente poţi ajunge s'o armonizezi; prin crearea acestei armonii eşti atras de lumea reală, pe care ajungi astfel s'o iubeşti şi s'o admiri. Pentru *tipul demoniac anarhic*, lumea e frumoasă pentru că este înzestrată cu incertitudini şi fiindcă provoacă nenumărate îndoeli. După concepţia lui, te simţi comod în această lume de îndoeli şi de instabilitate, în care se pun marile probleme ale infinitului. Realitatea aparentă nu desvălue esenţa adevărată a lumii; pentru a-i sesiza realitatea veritabilă, trebuie să-i pătrunzi forţele ei ascunse şi misterioase, şi datorită forţei de exaltare şi de inspiraţie în lupta susţinută cu aceste forţe parvii să resimţi imperioasa frumuseţe a vieţii" [1]).

In *Estetica poeziei lirice*, L. Rusu continuă cercetarea problemelor şi aplicarea principiilor stabilite în *Essai sur la création artistique*. In *Estetica poeziei lirice* L. Rusu caută să demonstreze, pe baza analizei procesului creator, că cele trei genuri literare: liric, epic şi dramatic, exprimă trei atitudini fundamentale de viaţă faţă de existenţă şi că există o corespondenţă semnificativă între tipurile de creatori şi genurile literare. Am văzut că tipul simpatetic se caracterizează prin aceea că se concentrează în interior, în vreme ce ambele tipuri demoniace nu se mulţumesc cu lumea internă a eului, ci iese dintr'însa şi se îndreaptă spre lumea externă. Aceeaşi caracteristică o întâlnim şi la cele trei genuri literare. Poezia lirică se concentrează mai mult asupra interiorului şi se rezolvă în interior, pe când epica şi drama se îndreaptă spre lumea externă şi au raporturi strânse cu aceasta. Prin caracterizări interesante L. Rusu arată cum lirica corespunde tipului simpatetic, epica celui demoniac-echilibrat şi drama celui demoniac-anarhic. Deosebirea între geniul liric pe de o parte şi cel epic şi demoniac pe de altă parte, stă şi în modul de redare a interiorităţii: „Poezia lirică redă interioritatea în mod *nemijlocit*, pe când în poezia epică şi dramatică atitudinea este transmisă *prin mijlocirea unor elemente ce aparţin lumii exterioare*" [2]). Rusu aduce contribuţii interesante întru caracterizarea epicei şi dramei, pentru a face astfel să iasă mai bine în relief genul liric. „...Trinitatea genu-

1) Ibid., pag. 382 şi Estetica poeziei lirice, Cluj 1938, pág. 7 şi urm.
2) Estetica poeziei lirice pag. 12.

rilor literare, spune el, nu reprezintă formule didactice, ci forme de viață. Diferențierea lor este în funcție de diferențierea atitudinilor originare pe care le ia spiritul în fața existenței. Genurile literare deci reprezintă, în ansamblul lor general, scheme de viziuni asupra lumii, modalități de a concepe existența. Atitudinile specifice, care sunt la baza fiecăreea dintre ele, au dus la cristalizarea unor forme specifice, fiecare cu tehnica ei specială. In modul acesta a luat naștere forma și tehnica specială a fiecărui gen literar: atitudinile originare deosebite au dus la forme de concretizare deosebite" [1]). Stabilind deosebiri esențiale între cele trei genuri, Rusu recunoaște că aceste genuri nu reprezintă categorii închise și unilaterale, ci în interiorul fiecăruia întâlnim la creatorii reprezentativi înclinări spre celelalte genuri, încât se poate vorbi de o interdependență a celor trei atitudini tipice, fără ca prin aceasta însă genul să-și piardă tendința lui predominantă.

Consecvent cu punctul de vedere pe care l-am văzut mai sus, L. Rusu afirmă că „o operă lirică este manifestarea, sub forma sensibilă a limbajului, a unui sens, întrevăzut și elaborat în necunoscutul care se deschide în interioritatea eului creator" [2]). Acest sens elaborat în necunoscutul haotic al inconștientului și scos apoi la lumina conștiinței, formează fondul originar al operei de artă în genere, deci și al poeziei lirice. Diferențierea tipurilor își are rădăcinile în trăirea acestui fond originar. Căci pentru fiecare gen literar această trăire este diferită. „Prin fondul originar al poeziei lirice înțelegem deci, spune L. Rusu, felul specific de a se afirma în sufletul poetului liric al unității nediferențiate prin care misterele existenței se revelează eului" [3]). Trăirea fondului originar mai este denumită de L. Rusu și fior *liric,* caracterizat printr'un prisos de suflet, ca o obsesie a sufletului de a revărsa ceeace zace din belșug în interiorul lui. „El e trăit sub formă de *obsesie a eului...* Acest fior liric nu se manifestă ca ceva incidental, ci ca un rost de a fi, ca un *destin.* E vorba deci de un *destin poetic,* care constă din faptul de a scruta ascunzișurile eului după un sens care nu se poate desprinde din aspectele superficiale ale lumii... Poezia lirică nu este simpla expresie a unui suflet, ci este un mod de a trăi, un mod de a realiza un destin incrent ființei brăzdate de fiorul

1) Ibid., pag. 25.
2) Ibid., pag. 35.
3) Ibid., pag. 36—37.

neliniştitor" [1]). „Destinul poetului liric, spune L. Rusu, se realizează în ermetismul absolut al eului, într'o solitudine profundă" [2]). Poetului liric „problemele existenţei nu i se revelează ca *probleme*", ci dimpotrivă eul lui trăeşte afirmarea iraţională a vieţii.

Dar pentru a se afirma şi a se scoate în evidenţă, fondul originar are nevoie de o formă. Forma nu este ceva secundar sau exterior, ci ceva necesar: fără formă fondul ar rămâne ceva haotic. „Tendinţa de a degaja o formă, este o tendinţă care singură ne face accesibilă o operă de artă. Numai prin această tendinţă se centralizează năzuinţele variate ale interiorităţii, prind consistenţă şi ne devin accesibile. Fără puterea centralizatoare a formei agitaţiile interioare s'ar abate întâmplător după voia hazardului. Abia prin formă se imprimă interiorităţii ceva durabil, numai prin ea se cristalizează din convulsiunile trecătoare un sens permanent" [3]). Forma este mijlocul de a organiza interioritatea.

Examinând problema limbajului liric, L. Rusu scoate în relief rolul fundamental al cuvântului în poezie. Atitudinea pe care o ia poetul liric în faţa existenţei, el o ia prin cuvinte. Atitudinea interioară capătă contur şi se defineşte în măsura în care se îmbină cuvintele. Ceeace înseamnă „că limbajul poetic are o funcţie existenţială: el nu redă numai, ci încorporează; nu este o còpie, ci întrupează aevea atitudinea interioară" [4]). „...Cuvântul în poezie nu este un primitor de sens, el este un dătător de sens" [5]). Poetul liric are de luptat însă din greu cu sensul curent al cuvintelor. El se trudeşte continuu „să opereze cu cuvintele într'o direcţie cu totul contrară decât este tendinţa lor inerentă: direcţia spre sensul noţional — logic — exterior trebuie s'o convertească spre sensul intuitiv — magic — interior" [6]). Nu pe făgaşul noţional ci pe cel intuitiv se mişcă poetul liric, nu cu noţiuni abstracte, ci cu intuiţii operează poetul liric.

Specificul poeziei lirice este formarea unei *atmosfere*. Căci poezia lirică nu este susţinută nici de noţiuni abstracte, nici de judecăţi rigide ori de deducţii silogistice, ci ea trăeşte prin atmosfera pe care o degajă. „...Plăsmuirea lirică nu ne vor-

1) Ibid., pag. 37—38.
2) Ibid., pag. 39.
3) Ibid., pag 48
4) Ibid., pag. 74.
5) Ibid., pag. 75.
6) Ibid., pag 83

beşte despre anumite emoţii, ci le conţine; nu ne împărtăşeşte cunoştinţe, ci evocă, sugerează anumite stări sub stăpânirea cărora sensul existenţial ne sesisează în mod direct. Abia prin realizarea unei astfel de atmosfere atinge literatura lirică o culme apreciabilă" [1]). Sondând în obscuritatea adâncimilor eului, poezia lirică este iraţională; întrebuinţând cuvinte, ea este raţională, fără a căuta să meargă însă pe făgaşuri raţionale. De aceea L. Rusu socoate că poezia lirică pluteşte într'o sferă supraraţională, dar o sferă în care raţionalitatea şi iraţionalitatea îşi dau mâna. Poezia lirică are după L. Rusu, prin atmosfera ei, adânci rezonanţe metafizice. „Factorii componenţi ai acestei atmosfere sunt în acelaş timp potenţialităţi dinamice care prin conlucrarea lor armonică actualizează în opera creată un sens ce derivă direct din sursele generatoare ale lumii şi ale vieţii" [2]).

In capitolul închinat factorilor componenţi ai atmosferei lirice, L. Rusu cercetează rând pe rând aceşti factori şi anume: ritmul, melodia, imaginea intuitivă şi tectonica, arătând importanţa fiecăruia. Factorii aceştia ai atmosferii lirice nu lucrează izolat, ci conlucrează în virtutea puterii sintetice a aceluiaşi germen lăuntric. Toţi aceşti factori sunt ţinuţi împreună şi făcuţi să lucreze solidar „după tonul fundamental al viziunii existenţiale".

Un lucru care merită să fie relevat este că după L. Rusu în fiecare gen literar „pot să revină pornirile *subiective* ale oricăruia din cele trei tipuri estetice" — tipul simpatetic, tipul demoniac-echilibrat şi tipul demoniac-anarhic. Fiindcă potenţialităţile celor trei tipuri se interferează în fiecare gen, avem trei categorii fundamentale de creaţii, „fiecare din ele cu o viziune specifică asupra lumii". Astfel avem o poezie lirică simpatetică, una demoniac-echilibrată şi una demoniac-anarhică, după cum aceeaşi tripartiţie o întâlnim atât în genul epic cât şi în cel dramatic. Temeiul tripartiţiei în poezia lirică se află după L. Rusu în factorii formali.

Problema creaţiei artistice nu poate fi rezolvată după L. Rusu fără a se recurge la întemeeri metafizice. Şi cum această problemă este după el fundamentală în estetică, urmează că estetica în genere trebuie să recurgă la concursul metafizicei. Astfel L. Rusu este în consonanţă cu mişcarea filosofică de astăzi, care se îndreaptă cu tot mai mult curaj spre regiuni metafizice.

1) Ibid., pag. 117.
2) Ibid, pag. 123.

FILOSOFIA DREPTULUI

In filosofia dreptului, abia în vremea noastră avem de înregistrat teorii importante, susținute de o puternică tendință sistematică, impunându-se nu numai în țară, ci și peste hotare. De ce această disciplină nu și-a găsit reprezentanți de seamă mai înainte, nu e locul să cercetăm aici. Singura figură din secolul trecut care merită să fie pomenită, este aceea a lui Simion Bărnuțiu (1808—1863). Având o serioasă pregătire teologică și filosofică, stând sub influențele „Școalei istorice" în drept și împărtășind concepția dreptului natural, „condus de metafizica iluminismului (Aufklärungsphilosophie) dominatoare în acea vreme și de principiile formulate în Declarația Drepturilor Omului"[1]), Simion Bărnuțiu nu s'a ridicat totuș la vederi originale. Iar dacă pregătirea filosofică serioasă pe care a avut-o, nu și-a dat roadele îndreptățite în domeniul teoretic, ele i-au deschis în schimb orizonturi luminoase în direcția politicei naționale. Discursul său, ținut la 2 Mai 1848 în catedrala dela Blaj, e străbătut de la un capăt la altul de idei juridice și constitue un act dintre cele mai importante în istoria politică a românilor. Că în afară de opera lui, care nici până astăzi n'a fost publicată în întregime, personalitatea lui însăș trebue să fi prezentat ceva interesant și atrăgător, o dovedește faptul că a existat așa zisa „Școală a lui Bărnuțiu", contra căreea Titu Maiorescu a trebuit să ducă o luptă îndârjită.

Filosofia dreptului se constitue însă ca disciplină la noi, prin operele filosofice ale lui Mircea Djuvara și Eugeniu Sperantia.

1) *Petre Pandrea,* Filosofia politico-juridică a lui Simion Bărnuțiu. 1935, pag. 52.

Mircea Djuvara

Mircea Djuvara s'a născut la Bucureşti în 1886. Liceul îl face în Bucureşti, la „Lazăr", distingându-se drept primul în toate clasele şi fiind declarat, din această cauză, premiant de onoare. Se înscrie apoi la Universitatea din Bucureşti, urmând filosofia, literile şi dreptul şi dându-şi licenţele în 1906. Pleacă după aceea în străinătate, la Paris, unde ani de-a-rândul urmează la Sorbona, în afară de drept, cursuri de filosofie, de matematică, de fizică şi fizico-matematică precum şi de medicină în legătură cu psihologia. Intre timp face mai multe călătorii de studii în Germania, audiind la diferite universităţi pe profesorii şi cursurile ce-l interesau. In 1913 îşi trece examenul de doctorat în drept la Sorbona cu teza: *Le fondement du phénomène juridique, Quelques réflexions sur les principes logiques de la connaissance juridique* (1913). Intors în ţară în 1913, Mircea Djuvara este numit, în 1920, după examenul de docenţă, conferenţiar la Facultatea de Drept din Bucureşti, apoi ridicat la rangul de profesor. De mai multe ori deputat, el deţine în 1936 portofoliul Justiţiei şi este apoi Ministru de Stat. Membru corespondent al Academiei Române, membru onorar al Academiei de Arte şi ştiinţe din Boston, profesor la Academia de Drept Internaţional de la Haga, Mircea Djuvara este, încă de la fundare, vice-preşedinte al Institutului Internaţional de filosofia dreptului şi sociologie juridică. Invitat de Universitatea din Roma, a făcut cursuri la Facultatea de drept din acel oraş. A fost invitat în mai multe rânduri cu acelaş scop de Facultatea de Drept din Paris. Mircea Djuvara a desfăşurat o foarte bogată activitate ştiinţifică. Pomenim însă aci studiile filosofice şi lucrările care cuprind concepţia lui în filosofia dreptului sau au legătură cu această concepţie:

Noi mode în filosofie: pragmatismul (Conv. Lit., 1909);

Consideraţii asupra naturii spaţiului şi a timpului (Conv. Lit., 1911); *L'education sexuelle* (Revue de métaphysique et de morale, 1912); *Schimbarea, centrul unei noui filosofii* (Conv. Lit., 1912); *Ideea de evoluţie în filosofia bergsoniană* (Conv. Lit., 1914); *Evoluţie şi revoluţie* (1924); *Libertatea etico-juridică la Kant* (Rev. de Fil., 1924); *Concepţia de drept la Kant* (Buc. 1927); *Deosebirea între juridic şi politic* (Dreptul, 1928); *Despre interpretarea şi natura voinţei legislatorului* (Pandectele române, 1929); *Structura juridică a capitalismului modern* (Inst. Soc. Rom., 1929); *Observaţii metodologice asupra fenomenului juridic* (Arhiva pentru Ref. şi Şt. Sociale, 1929); *L'individu et la liberté morale* (Buc., 1929); *Teoria generală a dreptului* (3 vol. Socec, 1930); *Considerazzioni sul metodo induttivo nella scienza giuridica* (Rivista internationale di Filosofia del Diritto, Roma, 1931); *La théorie de la cause à la lumière de la théorie du droit* (Revue internationale de la théorie du droit, Brno, 1932); *Filosofia dreptului: doctrinele contimporane* (în „Omagiu Prof. C. Rădulescu-Motru", Buc., 1932); *Natura legei* (Pandectele române, Buc. 1933); *Sources et normes du droit positif* (Annuaire de l'Insitut intern. de Phil. du Dr. et de Sociol. juridique, Sirey, Paris 1934); *Drept raţional, isvoare şi drept positiv* (Socec, 1934); *Droit rationnel et droit positif* (Recuil d'études sur les sources du droit en l'honneur de François Lérry, Sirey, Paris 1935); *Relatività e diritto* (Rivista internazionale di Filosofia del Diritto (Roma 1935); *D-ept şi sociologie* (în Omagiu Prof. D. Gusti, Buc. 1936); *Considérations sur la connaissance en général et sur la connaissance juridique en particulier: la réalité, la vérité et le droit* (Annuaire de l'Institut int. de Phil. du droit et de Sociol, juridique, Sirey, Paris 1936); *Problema fundamentală a dreptului* (Conv. Lit., 1937); *Le pensée de Giorgio del Vecchio* (Arch. de Phil. du Dr. et de Soc. Jur., 1937); *Les prémisses philosophiques de la conception du droit de Giorgio del Vecchio* (Rev. de Dr. Publ., 1937); *Despre autonomia cunoştinţei morale şi juridice* (Studii Juridice, 1938); *Le but du droit: La justice et les faits, la Justice, le Bien commun, la Sécurité juridique* (An. de l'Inst. de Phil. du Dr. et de Soc. Jur., 1938); *Consideraţiuni asupra caracterului raţional al realităţilor juridice* (An. Fac. de Dr. Buc., 1938); *Ceva despre ideea de drept subiectiv şi obligaţie* (Rev. de dr. publ., 1938); *Analiza ideei de convenţie în drept* (An. Academiei Române, 1938); *Nature des sources et formation*

du droit positif (A la mémoire de Henri Capitant, 1938); *Les grands problèmes du droit: Le droit positif* (An. Fac. de Dr. Buc., 1939); *Stat şi Etică* (Rev. de Dr. Publ. 1939); *Le nouvel essai de philosophie politique et juridique en Allemagne* (Rev. de Dr. Publ., 1939); *De la contemplation esthétique dans la philosophie de Schopenhauer* (Rev. de Filos., 1939); *Filosofia Domnului Gherea: „Le moi et le Monde"* (Rev. de Filos., 1939).

Mircea Djuvara a manifestat un puternic interes pentru filosofie în genere şi pentru filosofia dreptului în special încă de la începutul studiilor universitare. Vraja pe care o exercita Maiorescu ca profesor n'a făcut decât să potenţeze acest interes al tânărului student. Citeşte cu asiduitate, participă la discuţii seminariale, face lucrări de seminar, munceşte cu râvnă, atras în primul rând de frumuseţea teoretică a problemelor filosofice. Urmând, în afară de filosofie, dreptul, el îşi alege totuş din drept ceeace acesta are filosofic. Deaceea îl vedem dându-şi doctoratul în drept, cu o temă de filosofie juridică.

Ceeace caracterizează în general atitudinea filosofică a lui Djuvara — ca dealtfel, cum vom vedea, şi pe aceea a lui Sperantia — e că luând în cercetare probleme de filosofia dreptului, este convins că acestea nu pot fi deslegate fără o concepţie de ansamblu, epistemologică şi filosofică. Căci, după Djuvara, problemele de filosofia dreptului nu stau izolate de marile probleme filosofice, ci se leagă strâns cu acestea, filosofia dreptului integrându-se organic în filosofia generală.

Ţinând seama de aportul revoluţionar al filosofiei kantiene[1]), precum şi de înoirile pe care i le-au adus acesteea neokantienii contemporani, Djuvara este un adversar ireductibil al positivismului, care pune greşit problema cunoaşterii, separând complect realitatea de cunoaştere şi condamnând astfel gândirea filosofică la sterilitate. Căci dacă se postulează că de o parte avem cunoaşterea, iar de altă parte, exterioară ei şi străină, realitatea, ajungem la un impas din care nu putem ieşi: cum se mai poate stabili legătura atunci între cunoaştere şi obiectul ei? Opunând gândirea şi realitatea, subiectul şi obiectul, problema cunoaşterii devine insolubilă. Consecinţele primejdioase ale positivismului se văd îndeosebi atunci când este vorba de domeniul valorilor: el distruge ideea de datorie şi de drept. Dar nici curentele fi-

1) Teoria generală a dreptului, 1939, Vol. III; Dreptul şi justiţia în lumina curentelor de gândire contimporane, „Conferencia" , 1937; Le fondament du phénomène juridique, Paris 1912.

losofice psihologiste şi intuiţioniste, care cuprind, deghizate, elemente fundamentale positiviste, nu se prezintă într'o lumină mai favorabilă. Deosebind elementele raţionale de experienţa imediată şi punând accentul pe acestea din urmă, filosofia intuiţionistă (singur Bergson a evitat acest lucru) cade în aceeaş eroare ca şi positivismul, acceptând ca valabil tocmai ceeace trebueşte demonstrat, experienţa fiind nu un punct de plecare, evident prin el însuş şi indemonstrabil, ci un rezultat, la producerea căruia elementele raţionale joacă un rol important. Gândirea nu trebue privită „ca simplă realitate empirică, ca simplu *obiect* de gândire", ci din contra ca o funcţie logică şi prin excelenţă creatoare, experienţa şi evoluţia empirică ele însele nefiind decât „un produs obiectiv al dialecticei gândirei" [1]). Djuvara nu va înceta să scoată mereu în relief rolul activ, creator şi dialectic al gândirii obiective.

Aceasta nu înseamnă însă că Mircea Djuvara ignoră problema şi rolul experienţii, căci el însuş afirmă: „Nu există ştiinţă fără experienţă. Geometria, ştiinţa numerelor şi logica, ele însele, o presupun într'un anumit fel" [2]). Depinde însă ce trebue să se înţeleagă prin experienţă. Există în realitate atâtea feluri de experienţă, câte feluri de ştiinţă sau cunoştinţă. Nu e vorba aici numai de experienţa psihologică în sensul în care o iau empiriştii, cari vorbesc de sensaţii ca date simple ce s'ar afla la baza experienţii şi ar constitui-o. Sensaţii simple, pure, sunt construcţii ipotetice, care nu pot figura ca puncte de plecare şi ca fundament. Orice sensaţie nu înseamnă nimic, dacă nu e „înţeleasă" cu ajutorul unei „operaţii logice care, văzută de aproape, apare ca un act foarte concentrat în care nenumărate acte trecute se găsesc, pentru a spune astfel, adunate într'un singur tot şi în care se încrucişează un mare număr de relaţii. E deajuns să ne amintim că o sensaţie nu poate să se producă decât în ansamblul unei conştiinţe; ea nu apare niciodată ca o realitate absolut unică; ca să existe, ea trebue să se găsească în contrast cu un „fond" şi cu alte sensaţii... Orice sensaţie, oricare ar fi simplicitatea ei aparentă, nu există decât prin relaţiile ei cu celelalte date interne. Ea se reduce, ca orice realitate, la o interferenţă sintetică de relaţii" [3]). Incercarea

1) *Mircea Djuvara*, La Pensée de Giorgio Del Vecchio, în „Archives de philosophie du droit et sociologie juridique, 1937, pag. 189.

2) *Mircea Djuvara*, Dialectique et expérience juridique, „Revista de Filosofie", 1938. pag. 97; „Revue internationale de la théorie du Droit", 1938.

3) Ibid., pag. 89.

„Cercului vienez" de a reduce realul la „trăiri", este din capul locului sortită eşecului, căci, spune Djuvara, un „hic" şi un „nunc" imediate, nu sunt, aşa cum cred reprezentanţii „Cercului vienez", lucruri simple, ci dimpotrivă foarte complicate; „hic" şi „nunc" nu pot fi cunoscute decât cu ajutorul unor întregi serii temporale şi spaţiale, altminteri spus, cu ajutorul unor sisteme de relaţii.

Nu există, după Djuvara, realitate independentă de cunoştinţa obiectivă şi în afară de această cunoştinţă posibilă. Orice realitate este imanentă cunoştinţei. „O realitate în sine, incognoscibilă, n'are semnificare, căci orice realitate, pentru a apărea ca atare, trebue să poată fi cunoscută într'un chip oarecare" [1]). Concepţia unei realităţi independente de conştiinţă, pe care conştiinţa s'o reproducă, despre care să ne dea còpii, este complect lipsită de temeiu. „E deci imposibil de conceput realităţi ca fiind „date" odată pentru totdeauna sub forma de „blocuri" având o existenţă independentă aşa cum de altfel arătase în trecut şi Hamelin şi cum arată azi Brunschvicg. Intre cunoaştere şi obiectul său, nu poate fi un abis" [2]). Numai plecând de la cunoştinţa obiectivă şi concepând realitatea în funcţie de această cunoştinţă, se poate ajunge la o concepţie întemeeată, atât despre cunoştinţă cât şi despre realitate. „...Toate realităţile se revelă progresiv, spune Djuvara, ca reducându-se la relaţii. Relaţia ca element activ care „pune" termeni printr'o sinteză, apare tot mai clar ca resortul ascuns al cunoştinţei. Obiectele cunoscute, caşi spiritul care le cunoaşte, nu sunt decât ansambluri de relaţii astfel „puse". Omul însuş, cu organismul lui biologic şi conştiinţa lui, se reduce, ca orice fiinţă şi orice lucru, la un complex de relaţii. Orice realitate este deci, prin relaţii, produsul acestei activităţi a gândirii creatoare. Dacă lucrurile există obiectiv, e pentru că ele sunt astfel sinteze ale gândirii, sisteme active de relaţii elementare pe cale de perfecţionare perpetuă. Ideea de relaţie se prezintă filosofiei contemporane ca cheea de boltă a tot ceeace există. Subiectul, obiectul, gândirea însăş, îşi găsesc o explicare. Formula cunoscută a scepticilor, reprodusă de Renouvier, „totul este relaţie şi prin urmare nimic nu există", devine „totul este relaţie

---

1) Considérations sur la connaissance en général et sur la connaissance juridique en particulier: la réalité, la vérité et le droit, in „II Annuaire de l'Institut International de Philosophie du Droit et Sociologie juridique", 1936, pag 83.

2) Dialectique et expérience juridique, pag. 101.

şi pentru aceasta totul există" [1]). Relaţia nu trebue considerată static, ca ceva „dat", în funcţie de termenii ei, ci din contra ca o activitate care construeşte în mod obiectiv ea singură legătura, pune termenii şi îi determină. Relaţia este un act liber, ce se manifestă în noi printr'o judecată, cu deosebirea însă că în vreme ce judecata succedă termenilor, relaţia îi precede. „Relaţia astfel concepută nu mai e ceva „făcut", nu e un „lucru" determinat, ci activitatea „logică", deosebită de cea psihologică subiectivă, prin care se produce raţional ceeace se numesc lucruri, adică realităţi experimentale" [2]). Astfel, de acord cu Kant şi cu anumite aspecte ale neohegelianismului german şi italian, libertatea, care se credea că nu se întâlneşte decât în cunoaşterea etică, apare „ca fiind germenul creator al oricărui dat de cunoaştere în toate ştiinţele". Dacă totul se reduce la relaţii, dacă ceeace numim lucruri, sunt produse ale activităţii creatoare a gândirii, noţiunea de substanţă îşi pierde semnificaţia, nu mai are nimic din rolul pe care i l-au atribuit o seamă de mari gânditori. Susţinând aceste lucruri, Djuvara se mişcă pe linia străveche a idealismului logic, susţinut cu vigoare şi în filosofia contemporană.

Dar după Djuvara semnificaţia ideii de realitate nu se poate concepe de cât în funcţie de relaţii. Orice realitate se reduce la un complex de relaţii. Aceste relaţii trebue să se rezolve în ultimă instanţă într'un sistem de relaţii tip de corelaţie logică, necesară între doi termeni. Realitatea stă astfel într'o judecată. Dar nu o judecată izolată, ci una care să stea în legătură cu alte judecăţi admise în prealabil ca adevărate şi formând împreună un sistem guvernat de principiul identităţii şi de acela al non-contradicţiei. „Aserţiunea propusă, spune Djuvara, trebue să aibă într'adevăr un obiect propriu, el însuş coerent, adică un obiect distinct şi identic cu el însuş; în acelaş timp el nu va trebui să fie în contradicţie cu aserţiunile cuprinse în sistemul de adevăruri deja admise; ea trebue să aibă prin urmare un element comun cu acestea din urmă, pentru a putea constitui o ordine sistematică unitară" [3]). In fizica contemporană, subliniază Djuvara, a fost admis principiul că veracitatea unei constatări depinde de un „sistem de referinţe", că „sistemul de referinţe" face posibilă veracitatea unei constatări. Acest

1) Ibid., pag. 101—102.
2) Ibid., pag. 119.
3) Considérations sur la connaissance en général et sur la connaissance juridique en particulier: la réalité, la vérité et le droit, pag. 84.

principiu trebue însă extins asupra tuturor aserţiunilor adevărate[1]). Căci un adevăr unic, izolat de alte adevăruri, care să-şi deţină veracitatea lui de la el însuşi, nu există. „O afirmaţie, ce s'ar presupune unică şi absolut izolată, n'ar fi nici adevărată, nici falsă: această calificare ar fi lipsită de sens. La fel, două afirmaţii, prin ipoteză fără relaţie între ele, adică fără o referinţă la o a treia, nu ar putea fi obiect al unei judecăţi de adevăr: ar fi imposibil de ştiut care din două este adevărată, după cum în mecanică ar fi imposibil de afirmat sensul unei mişcări, dacă nu s'ar presupune decât două mobile. Dealtfel afirmaţii absolut izolate nu pot nici să se conceapă... Afirmaţia unui adevăr este deci introducerea, nu a unui termen izolat, ci a ansamblului unui sistem în ansamblul unui alt sistem. Se stabileşte astfel o legătură între două sisteme, procedându-se la identificări şi stabilindu-se contrarietăţi, pentru a se ajunge a le lega într'un singur ansamblu ordonat. E imposibil să se atribue un alt sens ideei de adevăr"[2]). In orice caz identitatea şi diferenţa, principii fără care orice sistematizare şi deci orice gândire obiectivă e imposibilă, nu poate astfel purta de cât asupra relaţiilor şi nu asupra termenilor.

Astfel, între adevăr şi realitate se dovedeşte a fi o legătură necesară, indisolubilă. Adevărul este totdeauna un adevăr despre realitate, realitatea este totdeauna obiect al adevărului. Pretutindeni unde este adevăr, este şi realitate şi unde este realitate, este şi adevăr, noţiunea de realitate luată, se înţelege, în sensul ei ştiinţific. „O realitate ştiinţifică, care n'ar fi adevărată, nu este o realitate şi un adevăr ştiinţific fără obiect real, nu ar fi un adevăr. Nu poate exista realitate fără adevăr, nici adevăr fără realitate"[3]).

Realităţile sunt de o varietate infinită, pe care ştiinţele, prin progresul lor continuu, le descoperă una câte una. Dar toate realităţile variate pe care le descopăr ştiinţele sunt susceptibile de a fi ordonate împreună, în aşa fel încât să formeze la un loc un ansamblu coerent. Iar dacă se întâmplă totuş ca unele realităţi să nu se integreze într'un atare ansamblu, aceasta înseamnă că realităţile în chestiune nu sunt realităţi propriu zise, realităţi adevărate.

---

1) Relatività e Diritto, „Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto" 1935; L'espace et le temps dans la théorie électromagnétique, „Revue de Metaphysique et de Morale", 1912.

2) Ibid., pag. 84; Comp.: Drept raţional, izvoare şi drept pozitiv, 1934, pag 11—21.

3) Ibid., pag. 84—85.

Ce înseamnă însă că toate realitățile posibile pot fi unificate prin sistematizare? „Aceasta înseamnă că orice cunoștință cuprinde astfel în sine virtual toate adevărurile și toate realitățile posibile" [1]). Acestea din urmă nu se actualizează decât în măsura în care cunoașterea noastră reușește să integreze sisteme noui de cunoștinți efective într'un sistem prealabil dat. Cunoașterea unei realități noui constă deci în crearea, extinderea sau ameliorarea unui sistem prin punerea în relație... Ideile de adevăr și de realitate nu reprezintă decât două puncte de vedere diferite: realitatea nu este decât obiectul adevărului și ea se reduce la o cunoaștere adevărată Diferitele ordine de adevăruri și de realități, ca și adevărurile și realitățile individuale, nu apar ca atare decât prin sistematizarea lor în relații non-contradictorii" [2]). Ideia de eroare nu poate însemna atunci de cât lipsa acestei armonii logice.

Ca atare adevărul este prin excelență „coerență". Adevărul nu este ceva „dat" în mod absolut, nu este „definitiv", ci este în continuă formație și perfecționare. Fiind în funcție de sistemul de referințe în care se integrează, adevărul este prin urmare relativ. Adevărul este relativ și din cauză că orice cunoștință fiind de natură mixtă, cuprinzând adică și elemente intuitive și elemente raționale, nu poate ajunge la un adevărat grad de perfecție. Cunoașterea se mișcă după Djuvara ca un punct pe o linie indefinită, perfecțiunea realizându-se atât în direcția intuitivă cât și în cea rațională [3]). Progresul cunoașterii se face în adevăr prin crearea continuă de noui relații sistematice atât prin partea rațională cât și prin partea intuitivă a fiecărui dat experimental [4]).

In absolut acelaș sens se pune însă și problema raporturilor dintre realitățile juridice și cunoștință. Orice acțiune, fiind o realitate, este obiect de cunoaștere și nu poate fi concepută ca fiind independentă și în afară de cunoaștere. Dar acțiunile pot fi privite din două puncte de vedere. Sau pot fi privite ca pure „obiecte" de cunoaștere, și în acest caz ele se prezintă ca date succesive ce se leagă între ele printr'un raport rațional, cum este cauzalitatea, sau printr'un raport intuitiv. A le privi în chipul acesta, înseamnă a le considera ca fenomene matematice,

1) Drept rațional, izvoare și drept pozitiv, pag. 35—37.
2) Ibid., pag. 85. Comp.: L'espace et le temps dans la théorie électromagnétique, „Revue de Métaphysique et de morale", 1912; Filosofia relativității restrânse, „Convorbiri literare", 1923.
3) Vezi și Dialectique et expérience juridique, pag. 122.
4) Considérations sur la connaissance, etc., pag. 90.

fizice, biologice, psihologice, sau sociologice, în succesiunea lor continuă şi naturală. Sau pot fi privite din punctul de vedere al „subiectului", şi în acest caz ele se prezintă ca tinzând către un scop practic, ales în mod liber, pentru realizarea empirică a căruia trebue determinate eforturile de depus. Orice scop practic poate deveni mijloc pentru un alt scop practic şi cum înlănţuirea de scopuri ar fi inutilă fără un scop al ei şi deci nu ar provoca acţiunea, ajungem astfel la constatarea că există un scop, care nu mai e mijloc. Cum scopul este o cunoaştere şi „orice cunoaştere este o acţiune a cărui scop este realitatea însăş care este obiectul său", „problema spontaneităţii cunoaşterii se pune astfel în întregul său, iar cu această problemă se atinge esenţa însăş a acţiunii"[1]). Subiectul cunoscător nu poate fi făcut obiect de cunoaştere, nici internă nici externă, nici activă nici pasivă, şi ca atare el nu poate fi ordonat în serii succesive şi variate, condiţionându-se în mod necesar, cum e cazul cu obiectele. „Subiectul cunoscător, din contra, scapă acestei necesităţi: el reprezintă un punct de vedere cu totul deosebit, prin care fiecare din cunoaşterile noastre apare ca o adevărată creaţie sau, pentru a întrebuinţa termenul consacrat, ca produsul unei activităţi libere"[2]). In trei ordine fundamentale diferite pot fi sistematizate cunoştinţele noastre. Sau e vorba de constatarea relaţiilor şi de ordonarea lor în sisteme, şi în acest caz avem cunoştinţa teoretică (cum o numeşte Kant). Sau e vorba de ordonarea „intuiţiilor actuale ale realităţilor cu tendinţele către un ideal de perfecţiune ordonată care le sunt imanente", şi în acest caz avem cunoştinţa estetică. Sau e vorba de ordonarea activităţilor empirice care tind spre scopuri practice, şi în acest caz avem cunoştinţa practică. In toate aceste cazuri însă, spune Djuvara, acţiunea subiectului cunoscător apare sub forma de *valori*, ce pot aparţine fie cunoştinţelor propriu zise ca atare (logice), fie realităţii cunoscute în sine (estetice), fie subiectului cunoscător însuş (etice).

Rădăcina adâncă atât a dreptului cât şi a moralei trebue astfel să se găsească în orice act de raţiune obiectivă. Orice asemenea act presupune ideea de libertate, dar în acelaş timp şi pe aceea de necesitate a legilor logice interne care i se impun de la sine. Din aceste două aspecte, unul reprezintă ideea

1) Considérations sur la connaissance, etc., pag. 88—89.
2) Ibid., pag. 91.; Comp.: La natura della personalità giuridica, „Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", 1936.

de drept şi celalt ideea de obligaţiune, pe care trebue să le descoperim sub o formă sau alta în orice obiect posibil de cunoştinţă şi pe care le regăsim în mod mai uşor de prins în realităţile etice, în morală şi în drept. Tot astfel ideea de necesitate raţională a adevărului cuprinde germenele ideii de sancţiune obligatorie, care ia o aşa de mare desvoltare în etică şi în special în drept. In fine orice act de raţiune obiectivă cuprinde în sine ideea de convenţie, întrucât implică adeziunea necesară a tuturor la adevăr, idee care şi ea se realizează în drept în felul pregnant pe care-l cunoaştem [1]).

Atât cunoştinţa morală cât şi cea juridică, având un obiect propriu — *drepturile* şi *datoriile* sau *obligaţiile* — se deosebesc însă fundamental de cunoştinţa pe care o folosesc ştiinţele naturale. Căci „obligaţiile nu sunt expresiunea unei necesităţi cauzale naturale". „Obligaţiunile sunt concepute prin natura lor ca violabile şi ele ne apar numai ca prescripţiuni ce înţelegem că *trebue să fie* respectate în activitatea noastră reală, indiferent de faptul că ele sunt sau nu efectiv respectate... Deaceea întrucât privim o atare prescripţiune ca fiind numai produsă de o forţă naturală sau omenească, căreea trebue să ne supunem, spre a putea evita lezarea unor anumite interese şi a realiza anumite scopuri, ea nu constitue o *obligaţie*" [2]). Când avem un fapt moral sau unul juridic, nu ne mulţumim numai cu explicarea lui genetică, descoperind cauzele cari i-au dat naştere şi factorii sociali cari l-au determinat, considerându-l cu alte cuvinte ca pe un fapt natural, ci, după ce am făcut acest lucru, ne aşezăm din alt punct de vedere, considerându-l ca fapt moral sau juridic. „Raţionamentul etic nu este reductibil la cel al ştiinţelor naturale... Când ne întrebăm, după ce am constatat anume realităţi şi necesitatea nexului lor cauzal (anume „fapte"), ce *valoare etică* au sau — cu alte cuvinte — dacă e adevărată afirmarea făcută cu privire la existenţa unei obligaţii ca atare, ne întrebăm în realitate care e valoarea logică a obiectului astfel cugetat. A cerceta şi a descoperi *obligaţiuni* nu e prin urmare în nici un fel totuna cu a descoperi procesul cauzal care a produs stările psihice sau sociale prin care noi le gândim în mod subiectiv". Aşa cum, atunci când e vorba de a cunoaşte anumite fapte reale, recurgem la alte fapte reale, cu care le punem în relaţie

1) Analiza ideii de convenţie în drept, Memoriile Academiei Române 1939.

2) Despre autonomia cunoştinţei morale şi juridice, Bucureşti, 1936, pag, 5.

spre a le determina, tot aşa, când e vorba de o obligaţie, noi n'o putem determina decât tot prin alte obligaţii. Numai astfel putem ajunge la concluzia că obligaţia în chestiune este adevărată şi că prin urmare avem de-a face cu o obligaţie propriu zisă. A încerca să scoatem o *obligaţie* din *fapte*, este a încerca ceva cu totul imposibil. A încerca să explicăm o obligaţie prin fapte naturale, înseamnă a desfiinţa caracterul propriu al obligaţiei şi a o reduce la un simplu fapt natural. O obligaţie nu poate fi determinată şi explicată decât cu ajutorul altor obligaţii. „Adevărul etic e distinct de cel teoretic pentru simplul motiv că ideea însăşi de obligaţie nu e o realitate naturală, nici fizică, nici biologică, nici psihologică şi nici propriu zis sociologică, ci o realitate de o natură esenţial deosebită. Concluzia care se impune astfel nu poate fi, credem, alta decât că ordinea de adevăruri etice există de sine stătătoare şi nu e în nici un fel reductibilă la ordinea de adevăruri teoretice, ele stabilindu-se pe planuri logice complect deosebite. Imposibilitatea de a afirma că aserţiunile etice se reduc la cele de fapt, dovedeşte că cunoştinţa etică există sub formă autonomă; ea este paralelă cu cea a naturii, fără a se confunda cu ea şi este la fel de justificată şi de obiectivă" [1]). Atât etica cât şi ştiinţele despre natură au astfel drept obiect adevărul. In aceiaşi situaţiune este de altfel şi estetica. Adevărul etic, adică Binele etic, sau, cu alte cuvinte, Binele moral şi Justiţia, reprezintă însă ordonarea logică a realităţilor etice, după cum Răul etic reprezintă această lipsă de ordonare.

Adevărul, Binele şi Frumosul nu stau însă pe acelaş plan, aşa cum se afirmă în mod curent. Adevărul are de obiect fie constatări de realităţi, fie norme etice, fie aprecieri estetice. Adevărul domină astfel Realitatea, Binele şi Frumosul, trilogie pe care el o încununează.

De altfel, chiar şi în domeniul ştiinţelor naturale, adică a ştiinţelor care se ocupă de realităţi considerate ca obiecte de cunoştinţă, datele obiective se ordonează într'o ordine crescândă, începînd cu elementele cele mai simple şi trecând apoi succesiv prin datele matematice, fizice, biologice şi psihologice, spre a ajunge la cele mai complexe dintre ele, la cele sociologice. Acestea, la rândul lor, se subordonează în acelaş fel celor etice, întâi morale şi apoi juridice, spre a culmina în intuiţiile estetice, care servesc în fine de fundament conştiinţei

1) Ibid., pag. 7—8.

reale. Se stabileşte astfel o ierarhie a diferitelor feluri de cunoştinţe sau ştiinţe, fiecare neputându-se constitui fără a face să intervină în compoziţia ei date mai simple de felul imediat precedent, De aceea realităţile psihologice se întemeiază direct pe date biologice şi le presupun, fiind în acelaş timp de o natură deosebită, şi tot astfel realităţile sociologice se întemeiază direct pe date psihologice, realităţile morale pe date sociologice, cele juridice pe date morale şi prin intermediul acestora pe date sociologice şi nu deadreptul pe date psihologice, aşa cum se crede. Această ierarhie dă cheia de explicaţie a felului deosebit de a fi şi a structurei fiecărui gen de ştiinţe şi realităţi. Fiecare din aceste trepte este o „sinteză" nouă de „relaţiuni", care cuprinde elementele esenţiale ale treptelor precedente, dar le depăşeşte [1]). Djuvara reia şi fecundează astfel o veche idee a lui Boutroux, folosindu-se totodată cu multă insistenţă şi de concepţiile lui Hamelin. El încearcă a da o explicare conştiinţei, pe care o consideră drept realitatea cea mai complexă, fiecare fel special de realitate ştiinţifică nefiind decât simplul produs al unei extrem de complicate abstracţiuni. Aşa se explică, cum diferitele feluri de realităţi ştiinţifice se înmulţesc odată cu ştiinţele respective, căci de câte ori se creează o ştiinţă nouă se concepe în mod necesar o realitate cu totul nouă.

După Mircea Djuvara, dreptul şi morala având aceeaş rădăcină. se explică de ce ne este peste putinţă să concepem că o justiţie ideală şi perfectă ar putea fi imorală, tot aşa după cum nu putem concepe că morala ar putea fi injustă. Iar atunci când se întâmplă ca între anumite dispoziţii de drept positiv şi anumite idei morale să fie totuş incongruenţă, aceasta nu înseamnă că incongruenţa este între dreptul în sine şi morală, ci faptul se datoreşte „totdeauna reglementării sociale efective care renunţă să prescrie anumite detalii" sau care este ea însăş defectuoasă. „Ideal, orice acţiune morală este justă, după cum orice exerciţiu al unui fapt juridic trebue să fie moral, dacă e adevărat că nu trebue să se confunde în principiu dreptul şi forţa" [2]). In orice caz însă orice drept presupune o anume Morală [3]).

Cunoaşterea în genere, prin urmare şi dreptul şi etica, presupune libertatea persoanei. „A suprima libertatea persoanei, adică iniţiativa creatoare a gândirii, posibilitatea de a voi şi de a pune scopuri de activitate, ar însemna să se suprime posibili-

1) Dialectique et expérience juridique, pag. 13—25.
2) Ibid., pag. 10.
3) Stat şi Etică, „Revista de Drept Public", 1938.

tatea pentru subiectul logic de a urmări coerenţa cunoştinţelor; ar însemna să se anihileze gândirea însăş. Gândirea trebue deci, pentru a nu se contrazice, să pună în orice moment intangibilitatea etică a libertăţii. E legea fundamentală a raţiunii care o cere, căci raţiunea nu este nimic altceva decât crearea de coerenţă, activitate creatoare de sistematizare logică"[1]). Presupunând, atât dreptul cât şi morala, libertatea, ele se disting totuş prin aceea că dreptul are în vedere ordinea sistematică a acţiunilor exteriorizate în societate a unor fiinţe capabile să urmărească scopuri liber alese, pe când morala are de obiect acţiuni încă neexteriorizate. Ideea de constrângere este inerentă atât moralei cât şi dreptului, întrucât derivă din însăşi stringenţa raţiunei. Sancţiunea juridică trebue aplicată cu condiţia numai de a nu distruge sau a impieta asupra desvoltării raţionale a libertăţilor, a căror realizare justiţia tocmai o urmăreşte.

Care este scopul dreptului? După Djuvara, el este justiţia. Iar, la rândul ei, dacă se mai poate vorbi de scopul justiţiei, care e un imperativ categoric şi nu ipotetic impus de raţiunea noastră, el este desvoltarea progresivă a valorilor spirituale prin realizarea lor în conştiinţele reale, şi n'ar putea fi urmărit decât prin activitatea liberă a persoanelor. Justiţia şi dreptul sunt, pentru a spune astfel, garanţia exterioară a activităţii morale"[2]). Justiţia ocupă locul suprem în ierarhia juridică. Raţiunea ei de a fi „rezidă în structura raţională a gândirii însăşi".

A asigura dreptului un scop final empiric, este o gravă eroare. Nici „utilul", nici „solidaritatea socială", nici „conservarea socială", nici „armonia socială", nici „progresul social" nu pot constitui prin urmare scopuri ale dreptului. Valorile sociale pot fi considerate ca scop al dreptului numai în cazul când sunt totuna cu valorile supreme ale spiritului, când apar ca valori etice, „deduse dialectic din critica cunoştinţei" şi constituind „ideea directoare a sistemului social". Omul fiind o fiinţă activă şi orice acţiune urmărind realizarea unui scop, o definiţie a dreptului — care se raportă tocmai la acţiunile omeneşti — trebue să ţină seamă de acest lucru. Deaceea Djuvara spune: „Scopul ultim al dreptului trebue să fie des-

1) Considérations sur la connaissance en général, etc., pag. 95.

2) Le But du Droit: la justice, le bien commun, la securité juridique. Comunicare făcută la a 2 sesiune a Institutului Internaţional de Filosofie a Dreptului şi de Sociologie juridică, „Revue roumaine de droit privé". Nr. 2—3, 1937. pag. 268.

voltarea morală a fiecăruia prin activitatea liberă a spiritului creator. Binele comun material nu este decât un mijloc şi nu un scop. Dreptul există, prin justiţie, în favoarea Statului şi în acelaş timp în favoarea individului; Statul şi individul trebue să fie consideraţi ca persoane juridice distincte, dar nu antinomice; ...Statul există pentru indivizi şi individul există pentru Stat"[1]).

Orice drept, care se impune oamenilor, se impune în numele justiţiei. Iar acolo unde acest drept positiv este impus fără justiţie, el nu este decât o simplă lovitură de forţă. Pentru a fi drept positiv, normele impuse unei societăţi trebue să fie recunoscute ca juste, cel puţin în ansamblul lor sistematic, dacă nu fiecare în parte[2]). „*Normele juridice*, spune Djuvara, pentru a fi positive şi *pentru a avea o validitate, trebue să fie recunoscute de societatea respectivă*"[3]). Această recunoaştere însă nu e dată în chip definitiv şi irevocabil şi nici nu e nevoe să fie dată în acest chip. Judecata intervine mereu în aplicarea normelor juridice: ea intervine şi când interpretarea este conformă justiţiei, pentru a statua că e conformă justiţiei; ea intervine şi când interpretarea nu e conformă, pentru a statua că este nejustificată. „Analiza desvălue astfel, în viaţa însăş a dreptului positiv, *un element de apreciere raţională care este superioară dreptului positiv*, care-l domină în fiecare clipă şi care-i constitue esenţa"[4]).

Justiţia nu pluteşte însă în vid. Normele juridice au semnificaţie numai dacă se aplică la faptele şi nevoile oamenilor trăind în societate şi ţin seamă de complexitatea acestor fapte şi nevoi. Deaceea Djuvara spune: „*Justiţia este deci ordine socială*"[5]). Ea trebue să iea în considerare toate faptele, toate nevoile şi toate interesele care ating această ordine[6]). Ea nu trebue mai ales să uite nimic din ceeace interesează organismul juridic al societăţii naţionale care este Statul just. Nu există justiţie fără ordine socială"[7]). Ordinea socială este însă numai

1) Ibid., pag. 270. Comp.: Educaţia socială a tineretului, Revista Fundaţiilor Regale, 1939,

2) Ibid., pag. 272.

3) Ibid., pag. 274.

4) Ibid., pag, 178.

5) Le fondement du droit international, Cours à l'Académie de Droit International de la Haye. 1938.

6) Considerazioni sul metodo induttivo nella scienza giuridica, „Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto," 1931; Le fondement de l'ordre positif en droit international, Cours la Haye, 1938; Criza dreptului internaţional, Memoriile Academiei Române, 1936.

7) Drept raţional, izvoare şi drept pozitiv, 1934, pag. 59—91, 117-135, Droit rational et droit positif, „Melanges Gény", 1935; Réflexions sur la souveraineté, „Melanges P. Negulescu", 1935

unul din aspectele ordinei juridice. La aceasta se adaogă, având aceeaş importanţă, securitatea juridică şi ordinea publică.

Este o eroarea dintre cele mai mari să se creadă că ordinea juridică limitează libertatea. Nu libertatea propriu zisă, ci libertatea injustă, abuzul de libertate, este limitată de ordinea juridică. O asemenea libertate, în sens etic, (moral şi juridic) este cu totul altceva decât posibilitatea noastră psihologică sau socială de a face ceva.

Orice grup social, prin faptul că există şi trăeşte, îşi are un drept pozitiv propriu al lui, pe care-l practică în mod efectiv. Din normele acestui drept, unele rămân latente şi nebăgate în seamă, altele, în urma nevoilor sociale, apar în lumina actualităţii, mai ales atunci când sunt formulate sau şi numai consacrate în mod expres de organele Statului. Dreptul pozitiv, în sensul restrâns al cuvântului, nu cuprinde toate regulele de justiţie, ci numai o mică parte din ele, şi anume pe acele impuse „de nevoile esenţiale şi imediate ale societăţii". Dreptul positiv răspunde în chipul acesta „nevoei de justiţie însăşi, căci el trebue mai ales să procedeze cu ceeace e mai urgent, cu ceeace e mai necesar ordinei juridice reale într'o societate dată" [1]).

Dar, pentru ca dreptul să poată judeca faptele la care el se referă, trebue să le constate exact. Pentru aceasta raţionamentul juridic se va folosi de toate procedeele uzuale pe care le foloseşte gândirea când e vorba de obiectele cunoaşterii, şi anume de observaţie, experiment, inducţie, deducţie, concepte şi categorii, clasificări, definiţii ştiinţifice, sistem. El se va ridica însă încetul cu încetul la inducţii şi deducţii, la clasificări şi definiţii, la concepte şi categorii, la o ordine şi la un sistem strict juridic, ţinând seamă bineînţeles de ceeace toate celelalte ştiinţe, în frunte cu morala şi sociologia şi apoi psihologia, pot aduce ca o contribuţie pentru luminarea faptelor juridice.

In aceste condiţiuni trebue deosebită ideia de justiţie de modul cum se gândeşte în realitate un ideal de justiţie. Acest ideal e o cunoştinţă materială referitoare la o serie de realităţi sociale, care sunt date la un anume moment, pe când ideia de justiţie ca şi cea de bine moral, reprezintă o simplă metodă de coerenţă logică în materie etică. Trebue în fine să se facă deosebirea şi între idealul de justiţie, pe care oricine şi-l poate face despre o stare socială de lucruri, şi idealul social care

1) **Drept şi sociologie, Volumul omagial D. Gusti, 1936.**

serveşte de bază dreptului positiv, aşa cum el se impune la un moment dat într'o anume societate.

Problema dreptului pozitiv e strâns legată de aceea atât de gravă a dreptului injust. Se poate întâmpla, şi se întâmplă foarte adeseori, ca unele din dispoziţiunile dreptului positiv să fie injuste. Ansamblul sistematic al dreptului positiv, trebue să fie însă simţit ca just în elementele sale fundamentale în societatea unde se aplică. Altfel el e pură forţă care se impune. Atunci când această congruenţă dispare, nasc revoluţiunile, iar în anume cazuri, când este grav şi definitiv compromisă, o revoluţiune poate chiar reprezenta o datorie: dreptul la revoluţiune este astfel ultima garanţie a vieţii oricărei ordine sociale [1]).

Din concepţia sa generală filosofică, Djuvara deduce o întreagă filosofie juridică, prin care propune soluţiuni cuprinzătoare pentru toate problemele mari cari domină ştiinţa dreptului [2]).

Ierarhia dialectică a ştiinţelor dovedeşte că există o realitate juridică proprie, dar că ea este de altă natură decât realităţile studiate în biologie, în psihologie, în sociologie sau în morală.

Dreptul este cu toate acestea strâns legat de morală, ale cărei cunoştinţe au aceiaş structură logică, întocmai ca şi cunoştinţele juridice, structură care este totodată paralelă cu aceea a cunoştinţelor despre natura externă şi internă. Dar morala domină dreptul, căci ierarhia ştiinţelor arată că dreptul o presupune şi nu poate fi prin urmare în contradicţie cu ea. Nu poate fi regulă de conduită conformă cu justiţia, care să nu fie în acelaş timp şi conformă cu morala. „Tehnica" dreptului desvoltă însă principiile moralei şi ale justiţiei prin regule care par indiferente acestora, dar care în realitate trebue să fie cel puţin „permise" de ele.

Dialectica raţiunei obiective conduce a înţelege, că orice realitate juridică cuprinde o directivă de gândire care corespunde „ideei de drept sau de justiţie şi care se aplică „conceptului" universal al dreptului, pentru ca, prin intermediul ei, să se reglementeze fenomenele schimbătoare ale vieţii sociale.

1) Drept raţional, izvoare şi drept pozitiv, 1934, pag. 125—134; Evoluţie şi Revoluţie, Doctrinele partidelor politice: Conferinţe ale Institutului Social, 1931.

2) Teoria Generală a Dreptului; Drept raţional, izvoare şi drept pozitiv; Cours à l'Académie de Droit international de la Haye, 1938.

Dreptul constitue astfel „condiţia" formală a existenţii oricărei activităţi sociale [1]).

Ideia de justiţie este prin urmare metoda prin care se armonizează cu coerenţă raţională, adică în mod obiectiv, scopurile acţiunilor noastre sociale exteriorizate, în timp ce ideia de bine moral este la fel metoda de armonizare logică a scopurilor interne ale aceloraşi acţiuni.

Orice dispoziţie sau instituţie de drept se reduce la o serie de „raporturi juridice" combinate, dintre care fiecare e compus, ca şi fiecare „raport moral", dintr'un drept subiectiv şi o obligaţiune corelativă care-i corespunde în mod necesar. Prin această corespondenţă se deosebeşte „dreptul" de „interes" şi se dovedeşte greşită afirmarea acelor jurişti, cum sunt unii din şcoala lui Duguit, că ar exista, cel puţin în dreptul public, obligaţii fără drepturi corespondente. Acest raport de drept-obligaţiune are o realitate continuă şi pur raţională, care nu se poate confunda cu voinţa psihologică a părţilor, în mod natural fluctuantă şi din când în când chiar întreruptă.

Orice drept subiectiv implică însă întotdeauna şi obligaţii ale aceluiaşi subiect, după cum şi orice obligaţie a cuiva implică şi drepturi faţă de alţii: aceasta se datorează faptului că realitatea juridică presupune în mod necesar o societate juridică [2]).

Orice raport juridic presupune o pluralitate de „persoane" şi un „obiect".

Persoana juridică, fie că e persoană fizică, fie că e corporaţie, fie că e fundaţie sau stabiliment, are o realitate proprie pur juridică, cu caracter raţional şi obiectiv; această realitate nu se poate confunda nici cu realitatea biologică a trupului nostru, nici cu realitatea noastră psihologică, nici cu realităţile sociale, deşi nu poate exista fără ele. Intocmai după cum un „obiect" fizic nu este altceva decât punctul de convergenţă logică căruia se atribue cu mintea o serie de activităţi fizice constatate, tot astfel persoana juridică este punctul de convergenţă căruia se atribue activităţi juridice constatate [3]). Persoana juridică este astfel un aspect al subiectului logic, privit în activitatea sa de cunoştinţă a scopurilor acţiunilor sociale

---

1) Drept şi sociologie, Volumul omagial D. Gusti, 1936.

2) La natura della personnalità giuridica, „Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", 1936.

3) Ceva despre ideia de drept subiectiv şi obligaţie, „Revista de drept Public", 1939.

exteriorizate[1]). Voința juridică și libertatea ei nu se poate confunda cu voința și libertatea psihologică; ea este o voință raționalizată, care conferă validitatea juridică actelor și faptelor numai prin partea de rațiune obiectivă pe care o cuprinde. Deaceia există în fapt și voințe injuste, în opoziție evidentă cu ideia de drept. Voința juridică este prin urmare o voință ideală, care poate chiar să nici nu existe defel ca fenomen psihologic.

Orice raport juridic, dacă e privit din punctul de vedere static, presupune astfel în mod constant aceste trei elemente: *persoane, drepturi și obligații* între aceste persoane și anume activități sociale care formează *obiectul* juridic al acelor drepturi și obligații.

Din punctul de vedere dinamic, raporturile juridice se schimbă prin *activități juridice*. Aceste raporturi nasc prin acte umane sau prin evenimente naturale, care constitue ceeace doctrina juridică numește „izvoarele obligațiunilor" sau, mai corect, „izvoarele raporturilor juridice", căci nu e vorba aci numai de obligații ci și de drepturi. Aceste izvoare pot fi de trei feluri: fie „acte juridice" în sensul tradițional, fie ceeace juriștii numesc „fapte materiale" (de ex. faptele ilegitime care constitue infracțiuni), fie simple evenimente naturale (cum e nașterea, moartea, etc.).

Este însă greșit a crede că voința, ca intențiune conștientă purtând asupra efectelor juridice realizate, ar fi elementul esențial al oricărui act juridic, după cum este greșit a crede de asemenea că în orice convenție se află o astfel de intențiune comună considerată numai ca un pur fapt psihologic, un consimțământ întreg și conștient al tuturor părților. Sunt acte juridice care există și fără o voință conștientă, cum sunt convenții care există fără consimțământ (de ex. contractele colective, contractele încheiate pentru un copil nou născut sau pentru un nebun, vânzările prin expropriere silită, plățile valabil făcute fără voie, etc., etc.). In realitate, orice act juridic se reduce la o convenție, dar nu în sensul obicinuit ca o înțelegere deplină conștientă și comună asupra obiectului convenit, ci în sensul unei activități umane, oricare ar fi, întrucât constitue o coordonare rațională a activităților juridice ale mai multor persoane. In acest sens esențial ideea de convenție prinde de altfel un înțeles cu mult mai larg, căci orice izvor de raporturi juri-

1) Relativitá e diritto, „Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", 1935; La nouvelle Constitution roumaine et son esprit, „Revue de Droit Public", 1939.

dice, — act omenesc sau chiar şi fapt natural, — reprezintă şi el o asemenea convenţie: convenţia, voită efectiv sau nu de părţi, este izvorul primordial al tuturor raporturilor juridice. Cu toate acestea, convenţia conştientă rămâne să joace un rol de căpătenie în activitatea juridică, acelaşi rol pe care-l are activitatea conştientă în genere faţă de activitatea noastră sub- sau inconştientă. Convenţia conştientă apare mereu în viaţa juridică şi-i canalizează progresul, iar convenţia în sens larg este temeiul adânc al oricărei convieţuiri, adică al oricărei societăţi juridice, constituind adevăratul înţeles al contractului social, fără care nicio realitate socială nu se poate concepe [1]).

Orice activitate care modifică situaţiile juridice, adică raporturile juridice existente, este astfel o „activitate juridică". Fiecare situaţie juridică, are atunci drept „cauză juridică" o activitate juridică, după cum fiecare activitate prinde o valoare şi deci o realitate din punctul de vedere juridic numai prin situaţiile juridice preexistente, fiind permisă, impusă sau interzisă prin aceste situaţii. Tot astfel, în fizică, fiecare „fenomen" e cauza unei „stări" care-i urmează şi e precedat de o altă „stare" care-l explică. Nu numai teoria tradiţională a „izvoarelor obligaţiunilor", dar şi aceea a „cauzei obligaţiunilor" este prin urmare supusă în felul acesta la o completă prefacere [2]).

Obiectul raportului juridic nu stă nici el în realităţi materiale, lucruri sau activităţi reale ale oamenilor, ci în raporturile lor cu drepturile şi obligaţiile persoanelor. Aceasta este uşor de văzut pentru drepturile de creanţă. Dar şi drepturile reale, al căror prototip este dreptul de proprietate, au aceiaş natură, căci se reduc la o serie de „obligaţii pasiv universale" ale fiecărui membru al societăţii. Ca o urmare, dreptul de proprietate, în acest sens, nu poate avea un caracter absolut, aşa cum afirmă doctrina clasică.

Nici un raport juridic nu se poate însă stabili fără o constatare prealabilă a unor activităţi sociale, la care el se referă şi care se integrează în el. Deaceea cunoştinţa juridică are la bază metoda inductivă, caşi ştiinţele exacte; nu pot prin urmare exista reguli reale de drept care să fie necesare şi universale, aşa cum pretinde şcoala dreptului natural. Chiar şi principiile, cari par azi cele mai evidente în drept, sunt în realitate pro-

1) Analiza Ideei de Convenţie în Drept, Memoriile Academiei Române, 1939.

2) Théorie de la cause, „Revue Internationale de la Théorie du Droit", 1931.

dusul unei lungi şi anevoioase evoluţii istorice şi variază în loc şi în timp. Ele nu pot fi concepute în mod „a priori".

După ce a stabilit astfel natura şi elementele oricărei cunoştinţe juridice, definind dreptul şi arătând criteriul raţional după care se recunoaşte orice fenomen juridic, Djuvara atacă problema dreptului positiv, adică a regulilor juridice în genere impuse de cutume sau de legi. Aceste aşa zise „izvoare formale ale dreptului pozitiv" nu pot avea o valoare absolută, căci absolutul se reduce întotdeauna în viaţa socială la absurd şi la injustiţie. Ele trebue să aibă o raţiune suficientă şi o găsesc în sentimentul intelectualizat de justiţie al societăţii respective; numai acest sentiment poate da o valoare pozitivă de drept regulilor unei legislaţii [1]), cel puţin întrucât sunt luate în principiile şi tot complexul economiei lor globale. Urmează o serie de analize asupra structurei interne a dreptului pozitiv cu treptele distincte şi suprapuse de feluri de norme care îl compun: inspiraţia şcoalei lui Kelsen se vădeşte aci. In orice caz, regulile impuse de lege sau cutumă nu-şi păstrează valoarea lor pozitivă de drept, decât atât timp cât sunt susţinute în aplicările lor de sentimentul intelectualizat de justiţie al societăţii în care ele sunt practicate. Ca urmare Djuvara propune o întreagă teorie a transformărilor care constitue viaţa dreptului, printre cari sunt şi revoluţiunile, iar izvoarele formale ale dreptului pozitiv devin acte juridice, fie chiar şi individuale, şi anume acelea care modifică în mod real structura sistemului preexistent de norme pozitive.

In aceste condiţiuni, Statul apare în principiu ca organul de consfinţire, de creare eventuală şi de aplicare a dreptului pozitiv în vederea ideii de justiţie. El constitue o personalitate juridică cu atribuţiuni proeminente, cu dreptul de suveranitate, căci caracteristica sa juridică este autoritatea publică. Dreptul de suveranitate şi deci voinţa organelor Statului este limitată prin regulile de drept pe care le consfinţeşte în legătură cu simţământul de justiţie al societăţii: teoria „autolimitărei" este prin urmare în acest sens justificată. Realitatea socială a Statului este însă cu totul deosebită de realitatea sa juridică [2]).

Dreptul public se deosebeşte de dreptul privat prin aceea că autoritatea publică personificată constitue cel puţin unul din

1) Criza dreptului public internaţional, Memoriile Academiei Române, 1836.
2) Réflexions sur le problème de la souveraineté et sur la réalité juridique de l'Etat, „Mélanges Paul Negulescu", 1935.

titularii, activi sau pasivi, ai orcărui raport de drept public. Diferitele ramuri ale dreptului comportă de altfel fiecare o diviziune care, spre a fi cu adevărat corectă, trebue să ia ca fundament al ei unul din elementele permanente ale oricărui raport juridic: diviziunile obişnuite ale dreptului şi ale ramurilor sale sunt ca urmare altfel refăcute, decât cum sunt formulate în coduri şi cum le-a adoptat cu mici modificări doctrina, urmând indicaţiile textelor.

Intr'un cuvânt, dreptul este o creaţiune obiectivă a dialecticei gândirei, care urmăreşte, prin ideia de justiţie, coerenţa logică a scopurilor activităţilor dintr'o societate; realizările succesive ale acestei dialectici sunt realităţile juridice, în continuă evoluţiune, cum sunt în continuă evoluţiune, în legătură cu logica, şi realităţile naturale, dând un sens ideii de „progres". Cunoştinţa juridică are astfel aceiaşi valoare obiectivă caşi aceea a ştiinţelor exacte. Obiectul ei are însă o realitate proprie şi de aceea forţa nu se poate confunda cu dreptul. [1]).

Mircea Djuvara este un idealist, am putea spune, de foarte strictă observanţă; dar un idealist, cum am văzut, care reduce totul la relaţii obiective, care acordă dialecticii un rol important în actele gândirii şi ale cunoaşterii, fără să neglijeze totuş experienţa, pe care o explică, în ultimă analiză, tot prin dialectica obiectivă a gândirii. Giorgio Del Vecchio, cunoscutul filosof italian, îl consideră „comme un des plus grands penseurs contemporains dans le domaine de la philosophie du droit" [2]).

---

1) Mircea Djuvara pregăteşte o expunere sistematică a concepţiei sale filosofice şi a aplicaţiunilor ei la drept.

2) *Giorgio Del Vecchio,* Leçons de Philosophie du Droit, Sirey, 1936, pag. 160.

Eugeniu Sperantia

Un alt gânditor fecund în domeniul filosofiei dreptului este Eugeniu Sperantia, care ne-a dat: *Les fondements métaphysiques du droit positif* (1931); *Lecţiuni de enciclopedie juridică* (Cluj, 1936); *Viaţă, spirit, drept şi Stat* („Gând Românesc", Martie-Aprilie 1938); *Il diritto come nezezo tecnico dello spirito* (Rivista internationale di filosofia del Diritto, Roma, 1936). Idei de filosofia dreptului se găsesc şi în studiile la care ne-am referit în capitolul în care am expus filosofia lui Sperantia: *Locul vieţii psihice în construcţiunea unei biologii generale; Les lois et les formes de la pensée comme projection des propriétés de la vie; Cunoştinţa socialmente relatată.*

Concepţia filosofică despre drept a lui Sperantia se integrează în concepţia lui generală despre lume, care, după cum am văzut mai sus, este o concepţie biologică. Se ştie de acolo, care sunt după Sperantia aspectele vieţii şi acelea ale spiritului, cum legile vieţii sunt şi acelea ale spiritului. Viaţa spirituală se prezintă cu două aspecte: unul subiectiv sau individual, iar altul obiectiv sau social, ambele influenţându-se reciproc, ajutându-se una pe alta să se desvolte, să evolueze şi să se îmbogăţească. Astfel personalitatea nu poate apare şi nu se poate realiza decât în sânul unei societăţi organizate, după cum deasemeni societatea nu poate ajunge la o formă deplină de organizare decât datorită activităţii fecunde şi ordonate a personalităţilor din sânul ei. „Nu poate fi justiţie şi ordine într'o societate în care indivizii sunt lipsiţi de consecvenţă logică, dar nici disciplină şi consecvenţă individuală nu poate fi într'o societate lipsită de ordine şi justiţie. Ambele forme, ambele aspecte ale spiritualităţii cresc organic, împreună"[1]).

1) Viaţă, spirit, drept şi Stat, „Gând Românesc", Martie-Aprilie 1938, pag. 157.

Deşi având o concepţie despre lume vădit biologică, Sperantia nu exclude totuş factorii apriorici, transcendentali, în constituirea dreptului. Ci din contra le scoate cu putere în evidenţă rolul. „Dreptul, spune Sperantia, înfăţişându-se întotdeauna ca un produs spiritual sintetic ce tinde spre un maximum de armonie şi de consecvenţă, o filosofie a dreptului trebue să fie precedată de cel puţin o succintă introducere în filosofia Spiritului" [1]). Spiritul îşi crează anumite imperative, cărora înţelege să li se supună, fiindcă ele exprimă însăşi viaţa spiritului şi o face posibilă. Care sunt aceste exigenţe universale şi necesare, fără care spiritul însuş n'ar putea fiinţa? Le redăm cu propriile cuvinte ale filosofului: Spiritul se concepe pe sine însuş ca universal; spiritul se gândeşte pe sine ca suficient sieşi; spiritul este şi se cere să fie întotdeauna supus unei norme universale decretate de el însuş; exigenţa universalităţii e condiţia raţionalităţii; orice îngrădire a universalităţii unei norme constitue, pentru spirit, o înfrângere a exigenţii sale fundamentale şi primordiale; experienţa sensibilă este o serie de înfrângeri ale aspiraţiei spiritului către universal; orice înfrângere a aspiraţiei către universal constitue o negaţiune a identităţii realului cu spiritualul sau raţionalul, deci o contradicţiune a principiului identităţii; oroarea de contradicţie, impulsul de a respinge şi evita orice contradicţie, este atitudinea defensivă a spiritului care tinde să-şi conserve identitatea sa cu sine însuş şi aspiraţia sa către norma universală; spiritul individual (eul), aşa cum îl cunoaştem în conştiinţa subiectivă, postulează existenţa obiectivă a spiritului; graţie exigenţii de universalitate, eul concepe pe „alter" ca pe o exteriorizare a sa proprie; Eul atribue oricărui „alter" aceeaş poziţie de scop în sine şi aceeaş cerinţă de a se supune unei norme universale; ca nişte consecinţe ale identităţii spiritului subiectiv şi a aplicării unei aceleiaşi norme, decurg: 1) exigenţa egalităţii de „drepturi", 2) exigenţa „reciprocităţii" şi 3) exigenţa „compensaţiei"; adevăratul „conflict social" se reduce la conflictul subiectiv, interior, dintre tendinţele afective şi normele raţionale; orice interdicţie care porneşte din conştiinţa morală este o formă a imperativului necontradicţiei, este un refuz al logicei noastre, totcum orice exigenţă a conştiinţei morale este de fapt tot o exigenţă logică [2]).

Cum e şi firesc, Sperantia nu se mulţumeşte numai să

1) *Eugeniu Sperantia*, Principii fundamentale de filosofie juridică, Cluj, 1936, pag. 16.
2) Ibid. pag. 17—30.

stabilească imperativele juridice, care, cum am văzut, sunt exigenţe ale spiritului, ci arată la fel de sistematic, şi înfăţişarea pe care o iau aceste imperative în contingenţa socială [1]).

Viaţa spirituală presupune viaţa socială, aceasta din urmă fiind un element constitutiv al celei dintâi: nu e posibilă viaţa spirituală, fără viaţa socială. Două tendinţi puternice se observă în viaţa socială: pe de o parte tendinţa de a poseda bunuri materiale, pe de alta tendinţa de a poseda bunuri spirituale. In vreme însă ce tendinţa din urmă apropie sufleteşte pe oameni şi intensifică socialitatea, tendinţa dintâi îi îndepărtează, ameninţând astfel coeziunea socială. Explicaţia acestor efecte opuse ale celor două tendinţe stă în faptul că pe când bunurile spirituale sunt susceptibile de o apartinenţă simultană ilimitată, dimpotrivă bunurile materiale, fiind epuisabile, nu sunt susceptibile decât de o apartinenţă limitată. Exigenţele animalităţii pe de o parte, limitaţiunea bunurilor materiale pe de altă parte, ameninţă nu numai viaţa socială, ci şi pe cea spirituală. Deaceea spiritul nu poate rămâne indiferent, ci reacţionează, atenuând sau îngrădind tendinţa de posesiune a bunurilor materiale prin anumite *norme*. Procedând astfel, spiritul nu stă singur sub îngrădiri. Viaţa organică ea însăşi este supusă normelor, ce-i dreptul însă unor norme ce-i sunt dictate din afară. Gândirea logică îşi creează singură norme, potrivit cărora se desvoltă, fără care ea n'ar mai fi gândire, ci doar un simplu vis incoerent. Viaţa socială nu se poate dispensa de norme, fiindcă fără ele ea ar fi cu totul precară. De aceea dreptul intervine şi stabileşte normele necesare. Fireşte, în afară de normele propriu zis juridice, viaţa socială este normată şi de obiceiuri, datini, moravuri, cutume, regule de politeţă şi ceremonie, ritualuri religioase, etc., tot aşa după cum conştiinţa individuală este normată, în afară de legile logice, de legile asociaţiei. Dreptul însă nu este rezultatul întâmplării sau al conştiinţei omeneşti luată în plenitudinea funcţiunilor ei, ci „este o creaţiune raţională şi intenţională", asemănându-se în această privinţă cu construcţiile tehnice. Dreptul are o înaltă funcţiune de îndeplinit, anume pe aceea „de a asigura spiritualitatea omenească prin proteguirea vieţii sociale, indispensabile spiritului".

Fiind o creaţiune raţională şi intenţională, având fundamente raţionale, formulele pe care se sprijină el îşi au originea în însăş natura spiritului. Deaceea natura dreptului nu poate fi

[1]) Ibid., pag. 31 urm.

explicată şi înţeleasă decât ţinând seamă de natura spiritului. Care sunt atributele spiritului? Voindu-se totdeauna pe sine şi căutându-se mereu pe sine, spiritul „se consideră întotdeauna ca absolut şi universal: el judecă, apreciază şi decide fără să admită alt arbitru care să fie străin de spiritualitate"[1]). Fiindcă apreciem şi înţelegem numai cu mintea, deaceea, spune Sperantia, tot ceeace nu poate fi redus la raţiune, la spirit, ne violentează şi ne contrariază şi ne pare fals şi fără valoare. Dimpotrivă ceeace ne pare că isvorăşte din spirit, că este conform spiritului şi asimilabil lui, că este dominant şi pătruns de spirit, dobândeşte în ochii noştri valoare deplină şi este acceptat. Fiind noi înşine fiinţe spirituale, numai ceeace este spirit şi spiritual, numai ceeace corespunde spiritului şi cuprinde spirit, dobândeşte în ochii noştri justificare să existe. „Nimic nu pare deci mai justificat de a exista decât spiritul însuş. Spiritul *trebue* să fie şi să persevereze".

Mai întâi spiritul îl constatăm fiecare din noi direct, în mod subiectiv, ca „ego". Noi admitem însă şi un „alter", o existenţă obiectivă, şi facem acest lucru tocmai pe baza universalităţii şi valorii absolute a spiritului. Cum anume? Ştim că spiritul se supune imperativului de a fi, de a exista şi de a persevera în existenţa lui, ştim că el se consideră ca centru şi ca criteriu de apreciere şi ca valoarea cea mai înaltă, — lucruri ce se reflectează din „ego" în „alter", dela mine la ceilalţi indivizi. „De aci derivă tendinţa pur mintală (uneori clară şi răspicată, alteori întunecată, confuză, înăbuşită de diverse patimi şi impulsiuni instinctive, deci animale) să recunoaştem *altuia* îndreptăţirea de a exista, de a fi şi a se păstra ceeace este, îndreptăţire pe care mai întâi ne-o pronunţăm la noi înşine". In calitate de „ego" respect pe „alter", în calitate de fiinţă spirituală respect pe celelalte fiinţe spirituale, fiindcă e o atitudine inerentă spiritualităţii omului în genere ca spiritul să aibă respect pentru spirit. Din acest mare imperativ iniţial şi aprioric al respectării spiritului decurg o seamă de corolarii, desvoltări şi interpretări — amestecate cu diferite forme rutinare şi tradiţionale, afective şi imaginative, egoiste şi altruiste, empirice sau ideologice, — de o valabilitate mai locală sau mai generală, având un caracter mai efemer sau mai viabil şi purtând o pecetie mai mult sau mai puţin raţională, alcătuind împreună normele conduitei noastre. Căci principiile apriorice nu pot ră-

1) Ibid., pag. 158.

mâne absolut pure atunci când trebue să normeze posesiunea. Ele trebue să se coboare de la generalitatea lor la detalii, „decretând prin tot felul de împrejurări mărunte, ce *trebue* şi ce *nu trebue*, şi n'o poate face fără a tranşa prin soluţiuni mai mult ori mai puţin arbitrare (prin „interese" şi forţă) şi mai mult ori mai puţin justificate (prin recursul la anumite *principii:* religioase, etice, filosofice)" [1]).

Ocupându-se de legile evoluţiei dreptului, Eugeniu Sperantia, însuşindu-şi ceeace alţi gânditori au adus positiv în această materie şi complectând cu propriile lui contribuţii, stabileşte următoarele legi: 1) Legea progresivei intenţionalităţi: Dreptul evoluează printr'o trecere de la instinctiv şi automatic la intenţional; 2) Legea progresivei raţionalităţi: Dreptul evoluează printr'o trecere de la iraţional la raţional; 3) Legea trecerii de la legiferarea anonimă la legiferarea prin organe determinate; 4) Legea organizării progresive a sancţiunii (care implicând o intervenţie crescândă a intenţionalităţii şi raţionalităţii, constitue un corolar al acestor două legi de mai sus); 5) Legea continuităţii sau adaptării psihologice a noilor instituţii la vechea mentalitate; 6) Legea progresivei solidarizări a societăţii cu individul; 7) Legea evoluţiei de la particular la universal (susţinută de G. Del Vecchio); 8) Legea trecerii de la „Status" la „Contractus" (sau legea lui Sumner Maine), care ar putea fi numită, spune Sperantia, şi legea treptatei afirmări a personalităţii omeneşti (apărând astfel ca un corolar al legii a 6-a); 9) Legea trecerii de la motivele psihologice inferioare la motivele superioare; 10) Legea treptatei simplificări a procedurii; 11) Legea îndulcirii şi a individualizării sancţiunilor; 12) Legea diferenţierii (extrinseci şi intrinseci); 13) Legea organizării progresive a funcţiunilor de creaţiune şi de autoconservare a dreptului; 14) Legea mutaţiunii funcţionale şi adaptive. Toate aceste legi s'ar reduce după Sperantia la două legi generale şi anume: a) Dreptul, ca unul dintre aspectele sociale ale vieţii, evoluează în mod analog cu orice proces vital; b) Dreptul, ca fapt spiritual, evoluează prin afirmarea progresivă a spiritualităţii omeneşti [2]).

Evoluţia conduitei practice şi cea a spiritului omenesc (paralel) se efectuează printr'o continuă şi progresivă adjoncţiune de mijloace, de „intermediare" (ca o trecere dela imediat la

---

1) Ibid., pag. 159.
2) *Eugeniu Sperantia*, Lecţiuni de enciclopedie juridică, Cluj, 1936 pag. 67—87.

mediat). Insăşi conştiinţa apare mai întâi ca un mijloc de călăuzire şi garantare a acţiunii. Activitatea „instrumentală" presupune intervenţia unei „imagini" mintale sau a unui concept, între simpla excitare şi reacţiunea ce o urmează. Imaginea sau conceptul constitue elementul fundamental al „instrumentului". Dar procurarea instrumentului implică intercalarea unui nou proces mintal şi al unei acţiuni auxiliare: e activitatea „industrială". Cu fiece pas nou, fostul „mijloc" devine „scop", scop secundar într'adevăr care însă tinde să se emancipeze ca scop în sine. Căutarea de noi mijloace în vederea fiecărui scop nou complică şi procesul mintal şi pe cel practic prin noi şi succesive intercalări.

Cu aceste indicaţii se va putea înţelege mai just paragraful 133 din „Psiho-biologia Gândirii" cum şi finalul din expunerea „legii a 13-a" din „Lecţiuni de enciclopedie juridică" (pag. 86).

Legea aceasta a evoluţiei prin succesiva adjoncţiune a noilor „intermediare" se aplică şi la vieaţa socială (formarea statului, mai întâi ca mijloc pentru vieaţa dreptului, apoi ca scop în sine, etc), dar şi la întreaga vieaţă spirituală.

Cu privire la evoluţia procesului cognitiv, aceiaşi lege se poate vedea pe larg urmărită în scrierea „Apriorismul pragmatic" (v. în special §. 20—23).

„Conformitatea cu o normă generală admisă, consecvenţa logică faţă cu ea, fie în deducerea teoretică a altor norme particulare, fie în traducerea ei într'o acţiune, constitue: *justiţia*. O sentinţă e „justă" când e conformă cu o regulă de drept consacrată. O regulă de drept e justă ea însăş când e conformă cu o alta mai generală sau cu un principiu prealabil admis. Inconformitatea apare ca injustiţie. Administrarea justiţiei e în primul rând o analiză logică". Când un interes personal, subiectiv e conform cu o normă admisă, atunci vorbim de un „drept subiectiv". Dacă însă interesul subiectiv nu este conform cu normele admise, dar e presupus că norma favorabilă lui ar putea obţine consacrare, atunci se poate vorbi de un drept subiectiv conjectural.

Normele juridice sunt de două categorii: *cardinale* şi *adventive*. „Primele, adică normele juridice cardinale, sunt cele care sunt destinate să garanteze existenţa vieţii sociale; celelalte, adică normele juridice adventive, sunt cele destinate să asigure existenţa şi aplicabilitatea normelor cardinale" [1]). Astfel inter-

1) Lecţiuni de enciclopedie juridică, Cluj, 1936, pag. 23.

dicţiunile privitoare la omucidere sau furt, normele care asigură inviolabilitatea domiciliului sau o relativă libertate individuală, etc., exprimând condiţii absolut esenţiale pentru existenţa raporturilor sociale, sunt norme cardinale. Organizarea puterii executive, a forţei publice, constituirea organului legislativ şi a celui judecătoresc, procurarea mijloacelor materiale pentru întreţinerea şi buna funcţionare a acestor organe, etc., sunt asigurate de norme ce ţin deasemeni de ordinea de drept, purtând însă un caracter auxiliar, adventiv. Normele cardinale sunt cu alte cuvinte *primare*, cele adventive sunt *derivate*, ceeace nu înseamnă însă că sunt mai puţin necesare.

Cu acestea ajungem la o altă problemă importantă în filosofia dreptului: la problema Statului. Statul este constituit după Sperantia de totalitatea instituţiilor ce-şi datoresc existenţa normelor adventive. „Statul e, deci, prin originea sa, o desvoltare, o amplificare, o excrescenţă a nevoei de justiţie"[1]). Deşi un organism anex, el tinde totuş să devină un „scop în sine". Un lucru care nu trebue să ne mire, dacă ţinem seama că fapte analoage găsim destule în domeniul vieţii în genere. Astfel întâlnim procese secundare de viaţă care, luând naştere pe un trunchiu principal, „tind întotdeauna să-şi contureze o individualitate proprie autonomă care apare ca scop în sine". După Sperantia legea heterogoniei scopurilor stabilită de Wundt nu e decât un caz special al unei însuşiri pe care o prezintă viaţa în genere.

„Scopul prim şi fundamental al tuturor instituţiunilor statului este însă, spune Sperantia, acela de a asigura şi apăra aplicarea consecventă a unui anumit ansamblu de principii referitoare la viaţa socială, adică realizarea unei justiţii într'un anumit mod concepută. Indirect deci, statul este un organ sau un mijloc tehnic al spiritualităţii, al unei spiritualităţi anumite, de un anumit tip şi nuanţă impuse de condiţiile fortuite locale, antropologice şi psihologice"[2]).

Fiecare naţiune înclină către o anumită ordine juridică şi socială, potrivită structurii ei psiho-fiziologice, tradiţiunilor ei şi întregului ei mod de a se comporta. Deaceea unele naţiuni preferă o ordine juridică şi socială, altele alta. „Deaceea *statul* naţional constitue statul cel mai unitar, de cea mai mare omogenitate posibilă în aspiraţiile şi mentalitatea colectivă: Statul naţional prezintă cele mai multe şanse de a se considera ca

1) Viaţă, spirit, drept şi Stat, „Gând Românesc", 1938, pag. 160.
2) Ibid., pag. 51.

așezat socialmente în cadrul unui maximum de justiție realizabilă. Statul național e deci o constructiune tehnică de apărare și garanție a tipului de justiție și de ordine socială care corespunde în chipul cel mai adecvat concepțiilor generale și exigențelor sufletești ale unei națiuni. Prin aceasta, statul național apare ca formațiunea socială care servește în gradul cel mai înalt spiritualitatea omenească" [1]).

---

1) Ibid., pag. 161

FILOSOFIA ISTORIEI

Inceputuri

Desvoltarea pe care au luat-o în a doua jumătate a sec. XIX-a şi în primele decade ale secolului nostru studiile istorice în ţara noastră, a dus în mod necesar şi la punerea problemelor de filosofia istoriei. Marii noştri istorici, determinaţi de nevoile interioare ale ştiinţei istoriei, nu puteau să nu-şi pună problema cunoştinţei istorice, a metodelor logice de care se serveşte această ştiinţă, precum şi a obiectului ei. Xenopol, Iorga, Pârvan, au adus contribuţii dintre cele mai interesante, Xenopol fiind apreciat peste hotare în acest domeniu de un mare gânditor ca H. Rickert, căruia teoria lui Xenopol i-a impus în adevăr.

Dar şi înainte de aceşti istorici avem contribuţii interesante de semnalat. Dacă la unii gânditori, ca D. Cantemir, I. Heliade Rădulescu sau V. Conta ideile de filosofia istoriei sunt amestecate cu elemente alegorice sau sunt confundate cu elemente sociologice, la alţii însă, ca Alex. Hasdeu sau B. Petriceicu Hasdeu, lucrurile se prezintă cu totul altfel: problemele sunt văzute cu destulă luciditate şi contribuţiile lor merită să fie cunoscute.

Cel dintâi, aşadar, care şi-a pus conştient şi clar probleme de filosofia istoriei, deşi silit de soartă să scrie în limba rusă, a fost Alexandru Hasdeu. Născut la 1811, el face studii serioase şi temeinice, urmând la Universitatea din Harcov, la cea din Lwow şi dându-şi doctoratul în filosofie la Universitatea din München cu o teză asupra filosofului rus Grigore Savici Scovorodà, ale cărei influenţe puternice le va

resimţi toată viaţa. Intors în Basarabia, el este numit de guvernul rus profesor de istorie şi statistică la liceul din Vijniţa. Iubitor al folclorului moldovenesc, cântând în versuri trecutul de slavă al Moldovei, nevoit însă să scrie în ruseşte, Alexandru Hasdeu n'a putut juca în cultura română rolul la care-l îndreptăţea atât pregătirea cât şi talentul său. Deşi publicând într'o limbă străină, el trebue totuş considerat ca aparţinând culturii noastre, fiindcă simţea româneşte şi el însuş se considera român. Aşa se explică cum în 1866, el este ales, ca fiu al Basarabiei, membru al „Academiei Române", care atunci se numea „Societatea Academică Română". Alexandru Hasdeu moare la 1872.

In 1842, Alexandru Hasdeu ţine un discurs la finele anului şcolar la liceul din Vijniţa, în care-şi pune câteva interesante probleme de filosofia istoriei. Discursul acesta a fost publicat în româneşte abia în 1938 în traducerea d-rului N. Covali şi cu o prefaţă de Em. C. Grigoraş, sub titlul *Problema timpului nostru.*

Cercetarea istorică sau, cum îi spunea Alex. Hasdeu, contemplarea Istoriei are două laturi: una *analitică* şi altă *sintetică.* Cine rămâne la analiză, nu va putea înţelege niciodată ce este istoria şi care sunt firele ei de aur ce se pierd în infinit. Numai cine se ridică la sinteză poate sesiza determinarea succesivă a momentelor istorice şi desvoltarea progresivă a mersului istoric. „Adevărata metodă a ştiinţei istorice este" însă după Alex. Hasdeu, „comparaţia imediată şi vie dintre analiză şi sinteză", metodă pe care el o numeşte şi *dialectică.* Metoda dialectică „e un triumf al adevărului asupra minciunei şi părerii, un triumf al autenticităţii asupra verosimilităţii şi îndoelii, un triumf al cazuisticei asupra cazuisticei, susţinut prin trecerea liberă a empirismului în raţionalism şi a convingerii problematice în cea apodictică"[1]).

Ştiinţa istoriei are ca obiect de cercetare după Alex. Hasdeu comunităţi de oameni. Dar ce este o comunitate umană? Nu este o simplă „adunare de oameni, cari să ocupe, pe lângă locuinţa lor, o bucată de pământ, delimitată de hotare naturale sau artificiale, ci o totalitate umană raţional-umană, cuprinsă într'o astfel de individualitate, care, dacă la exterior se prezintă cu caracter de colectivitate, formează în sine o unitate perfectă, având centrul său ca focar al vitalităţii, ca punct al

1) Problema timpului nostru, 1938, pag. 10—11.

unirii organice a particularităţilor în sistemă"[1]). Avem o comunitate, atunci când această totalitate umană se concentrează ea singură în sine însăş şi pentru sine, când ea singură se recunoaşte ca atare, „atât în decursul existenţei sale incontinui, cât şi în fiecare perioadă a desvoltării sale". *Timp istoric* numeşte Alex. Hasdeu „ordinea comunităţii, care se recunoaşte pe ea însăş, socotită ca parte integrantă din viaţa omenirii", iar *istorie* numeşte el „întregul şir al acestei vieţi, luat ca un întreg compus din părţi". Alex. Hasdeu distinge în istorie oameni istorici, oameni mari şi mulţimea anonimă. Omul istoric este un om activ, care exprimă atâta spirit din spiritul întregei comunităţi, încât efectele acţiunilor lui nu dispar, ci se menţin şi continuă să acţioneze mai departe, chiar după ce el a dispărut. Oamenii mari sunt uriaşii omenirii, ce se recrutează din oamenii istorici şi duc pe umerii lor întreaga semnificare a timpului, tâlmăcind-o celorlalţi prin vorbe şi fapte. „Numele celor dintâi există în plinătatea lor în Istoria timpurilor; numele celor din urmă constitue titlul, inscripţia timpurilor Istoriei"[2]). Oamenii mari sunt reprezentanţii timpurilor trecute şi vestitorii celor viitoare, ei sunt organele timpului, ci nu educatorii şi organizatorii lui. Oamenii renumiţi ai istoriei sunt „numai cei mai credincioşi şi mai conştiincioşi executori ai adevărului istoric, cărora de sus li e dat să simtă şi să înfăptuiască, să cunoască şi să realizeze bazele, cari, în mod tainic, făuresc spiritul unui anumit timp istoric"[3]). Cunoscând însă viaţa numai a oamenilor renumiţi ai istoriei, istoricul nu va putea pretinde că a pătruns „cea mai înaltă taină a vieţii istorice", căci viaţa aceasta însăşi nu poate fi cunoscută cum trebue, decât dacă îi cunoaşte totodată şi începutul, mijlocul şi sfârşitul, adică trebue să cunoască „precis şi profund viaţa întregei mulţimi anonime, care activează în istorie, deşi nu activează pentru istorie. Doar din această mulţime se nasc ei şi tot în această mulţime se întorc"[4]).

Timp, istorie, spirit uman, soartă, libertate proprie şi tendinţă către existenţa pentru sine, sunt după Alex. Hasdeu noţiuni solidare: una nu poate fi înţeleasă fără celelalte. „Istoria este motorul desvoltării spiritului uman, condiţionat de o soartă, de care el depinde şi care îi cuprinde toată exteriorizarea sa, cu ajutorul libertăţii sale proprii şi nevoia sub naturală şi

1) Problema timpului nostru, pag. 4.
2) Ibid., pag. 5.
3) Ibid., pag. 6.
4) Ibid., pag. 9.

absolută; iar principiul istoriei este tendința către existență, adică din existența în sine către existența pentru sine"[1]). După Alex. Hasdeu nu există prezent, ci numai trecut și viitor, fiindcă fiece clipă actuală aparține sau trecutului sau viitorului. Prezentul este fictiv și noțiunea de prezent este o noțiune logică ireală. „Nu se poate despărți prin prezent, spune Hasdeu, ceeace a fost de ceeace va fi; fiece clipă sau coincide cu trecutul, sau aparține viitorului. Care oscilațiune a pendulului poate fi socotită ca un punct imobil între acești doi poli ai eternității în perpetuum mobile?"

Istoria se desfășoară după o lege pe care Hasdeu o numește *lege a polarizației*, a polarizației atât a axistenței în sine cât și a existenții pentru sine. Cu ajutorul acestei legi a polarizației se explică cum descoperirile științifice și realizările practice, cum teoria și activitatea, se manifestă analog până la coincidență. Astfel opera lui Boecklin și reforma lui Luther, filosofia lui Descartes și pacea din Westfalia, criticismul lui Kant și Revoluția franceză, sunt manifestări analoage ale aceluiaș spirit al timpului. „Fiecare idee își are confesorii săi. Prin urmare, și fiecare fapt își are înfăptuitorii săi. Conducătorii comunității, geniile teoriei și eroii practicei sunt principalii confesori ai ideilor și cei mai de seamă înfăptuitori ai faptelor. Astfel apare în istorie sistema de diviziune a muncii între oameni ca între membrii unui tot social cari trăesc în armonie. Pe toți îi vedem în acest atelier lucrând amical la o aceeași masă de lucru: unii — cu sfatul, alții — cu brațele, ș. a. m. d. Iar totul produs de un acelaș suflu care distribuie fiecăruia în parte o altă însărcinare, însă pentru un acelaș lucru"[2]).

Problema timpului său, Alex. Hasdeu o vede, sub influența lui Scovorodà, în solidaritatea strânsă dintre ideea de umanitate și cea de naționalitate, în creația culturală, prin respectarea ideei de umanitate și a celei de naționalitate. *„Să fii național în spiritul umanității, să fii umanitar în spiritul naționalității"*[3]). Fără neam, cultura nu se poate desvolta, după cum ea nu se poate desvolta fără libertate. Prin cultură un popor se deosebește de alte popoare, în cultură un popor își manifestă propriul său eu.

„Cea mai înaltă posibilitate, realitate și necesitate istorică", Alex. Hasdeu o vede în *Stat*. Statul „este dominarea

1) Ibid., pag. 7.
2) Ibid., pag. 9.
3) Ibid., pag. 34.

ideei, căreea poporul se supune de bună voe, adică cu bună pază a individualităţii sale". După Alex. Hasdeu „o organizaţie în spiritul umanităţii, în spiritul de rasă şi în acela al naţionalităţii, există cu adevărat numai în Stat"[1]).

Filosofia face parte după Alex. Hasdeu din nevoile cele mai esenţiale ale unui popor, fiindcă prin filosofie acel popor poate să-şi facă conştient drumul ce-i este predestinat de sus şi pe care trebue să-l străbată în viitor. Dar dacă un popor nu poate trăi fără filosofie, nu urmează de aici că orice filosofie convine unui popor. Alex. Hasdeu citează în această privinţă ideea îndreptăţită a lui Goluchowski: „E ruşinos pentru un popor să nu aibă nici o filosofie şi să dorească orice filosofie!".

Stând, după cum o mărturiseşte el singur, sub influenţele lui Scovorodà, Schelling, Goerres, Hegel, Alex. Hasdeu aduce totuş, în filosofia istoriei, contribuţii personale, demne de menţionat.

Un alt gânditor care în secolul trecut a adus contribuţii interesante în domeniul filosofiei istoriei, este fiul lui Alexandru Hasdeu, eruditul de mare prestigiu şi reputaţie, Bogdan Petriceicu Hasdeu. Născut la 26 Februarie st. v. 1838 la Cristineşti, după ce urmează liceul la Chişinău, se înscrie la Universitatea din Harcov, unde urmează dreptul, dar totodată şi anumite cursuri la Facultatea de Litere. Suferind o amară desamăgire sentimentală, el intră la vârsta de 16 ani ca voluntar în armata rusă, continuându-şi însă şi studiile universitare. După ce termină universitatea, sub impulsul curentelor politice şi sociale din Rusia acelei vremi, când reprezentanţi de seamă ai diferitelor naţionalităţi militau secret şi subversiv, spre independenţa naţională a popoarelor, Hasdeu trece în 1856 în Moldova, se stabileşte la Cahul, care revenise din nou Moldovei, şi acceptă un post de magistrat la tribunalul din acest oraş. El nu rămâne însă multă vreme aici, căci, în 1857, îl găsim la Iaşi, luptând entuziast pentru unire. In 1859 este numit profesor de istorie la Şcoala Reală Centrală din Iaşi, iar după desfiinţarea acesteea la gimnaziul internat. Destituit peste câţiva ani din învăţământ, din cauza unor amintiri publicate, pe care contemporanii le-au socotit scandaloase, destituit şi din postul de bibliotecar al universităţii, Hasdeu părăseşte Iaşii, mutându-se la Bucureşti, unde duce o viaţă destul de grea, până când, în 1864, este numit în Comisiunea Documentală. In 1874 este

1) Ibid., pag .27.

numit profesor de filologie comparată la Facultatea de Filosofie din Bucureşti, iar în 1878 este numit Director al Arhivelor Statului.

Fiu al Basarabiei, se căsătoreşte cu o română din Ţara Moţilor, călătoreşte de mai multe ori prin Transilvania, înfiinţează cu alţi ardeleni din România liberă societatea „Transilvania", ce avea menirea să întreţie vie conştiinţa naţională în Ardeal, precum face parte şi din societatea „Românismul", care deasemeni urmărea deşteptarea conştiinţei naţionale la Românii de pretutindeni, pregătindu-se astfel unirea cea mare ce avea să vină.

In 1888, Bogdan Petriceicu Hasdeu are nemărginita durere să piardă pe fiica sa Iulia, genial înzestrată, care uimise prin calităţile ei intelectuale pe profesorii săi de la Paris. Zdrobit de durere, Hasdeu găseşte o mângâere şi o speranţă în cercetările spiritiste, căutând astfel să stea în legături cu fiica lui adorată, dincolo de lumea materială, în lumea spiritelor. Hasdeu moare la 25 August st. v. 1907, în castelul său dela Câmpina.

Lucrarea în care Bogdan Petriceicu Hasdeu şi-a pus probleme de filosofia istoriei este „Istoria critică a Românilor" vol. I (1873) şi vol. II (1875), în capitolul intitulat: Reacţiunea omului contra naturii. El îşi pune aici problema întinderii teritoriale, a nomenclaturii şi a acţiunii naturii asupra omului. In primele două probleme, Hasdeu nu aduce vederi originale. El descrie în legătură cu prima problemă, teritoriile locuite de români la origine, fără a insista asupra influenţii pe care solul ar fi putut s'o exercite asupra psihologiei poporului român. In legătură cu a doua problemă, el studiază nomenclatura, fără a se ridica însă deasemeni la o atitudine filosofică. Dar în a treea problemă, anume aceea a acţiunii naturii asupra omului, găsim idei ce merită să le reţinem. Recunoscând influenţele naturii asupra desvoltării popoarelor, B. P. Hasdeu nu le recunoaşte totuş un rol exclusiv. Dacă ar fi aşa, cum s'ar explica atunci că popoare diferite, trăind pe acelaşi teritoriu şi suferind aceleaşi influenţe naturale atotputernice, nu ajung totuş, cu timpul, la o structură fizică şi sufletească similară? Sau de ce popoare diferite, care au locuit la intervale de timp acelaşi teritoriu, ce şi-a păstrat trăsăturile lui caracteristice, prezintă deosebiri fundamentale? Fiindcă, spune B. P. Hasdeu, „este ceva mai pe sus de materie"[1]), un „element viguros", „o aristocraţie a

1) *B. P. Hasdeu,* Istoria critică a Românilor, ed. II, 1874, pag. 172.

materiei", pe care el o numeşte ginte. „O naţiune presupune două elemente constitutive, un pământ şi un neam. Fiecare pământ are o natură a sa proprie; o natură pe care nu o poate nimici influenţa neamului şi prin care acel pământ se aseamănă cu el însuş şi diferă de toate celelalte pământuri. Anglia a fost totdeauna insulă: sub Britani, sub Saxoni, sub Danezi, sub Normanzi. Fiecare neam are şi el o natură a sa proprie; o natură pe care nu o poate nimici influenţa pământului şi prin care acel neam se aseamănă cu el însuş şi diferă de celelalte neamuri. Armenii păstrează ceva armenesc stereotip în Franţa, în Turcia, în Germania, în Italia, în Polonia... Astfel fiecare pământ are o idee a sa specială în universalitatea pământurilor şi fiecare neam are o idee a sa specială în universalitatea neamurilor. Aşezându-se vreunul din neamuri pe vreunul din pământuri, legătura celor două specialităţi produce o naţiune. Unirea dintre pământ şi neam, pe baza căreea se înalţă o naţiune, e atât de strânsă, încât pământul răsfrânge în toate ale sale imaginea neamului şi neamul răsfrânge în toate ale sale imaginea pământului. Naţiunea astfel formată se aseamănă cu ea însăş mai mult încă decum se aseamănă unul cu altul cele două elemente ale sale consecutive, pământul şi neamul, căci naţiunea este un produs de asemănări". Sunt o seamă de elemente care intră în componenţa unei naţiuni, elemente care pot fi puse în formule algebrice, a căror aplicare concretă însă necesită o muncă titanică. „Exprimând prin N o naţiune oarecare, prin G ginţile constitutive, prin C climele prin câte trecuse, prin δ scăderile elementelor vechi şi prin γ adaosul elementelor noui, vom vedea că o naţionalitate, dacă în primul secol al existenţei sale este $N = xG + yC$, în ceilalţi secoli unul după altul va fi:

$$N = (xG - \delta) + (yl - \delta') + \gamma;$$
$$N = (xG - 2\delta) + (yl - 2\delta') + 2\gamma,$$
$$N = (xG - 3\delta) + (yl - 3\delta') + 3\gamma....$$
$$N = (xG - n\delta) + (yl - n\delta') + n\gamma."$$ [3])

A atribui climei o influenţă exclusivă, cum făcea Montesquieu, înseamnă a lăsa neexplicate o seamă întreagă de fapte. Aşa de pildă Montesquieu susţine că „popoarele insulare sunt mai liberale decât popoarele continentale", recunoscând însă el însuş că Japonia e o ţară despotică şi explicând acest lucru cu

1) Ibid., pag. 174—175.
2) Ibid., pag. 176.

faptul că insula e mare! Dar spiritul liberal al Americanilor cum poate fi explicat? Dar Elveţia? Nu trebue apoi să trecem cu vederea că aproape în fiecare provincie, „cu excepţiunea numai doar a zonelor polare, se ciocnesc şi se contrabalansează mai multe diferite naturi, a căror varietate scapă totalitatea unei naţiuni de massa presiunii exterioare" [1]). Să ne gândim de pildă la o ţară, cu configuraţii geografice diferite, cu munţi şi câmpuri, cu fluvii şi litoral maritim: ce influenţe diferite nu exercită asupra poporului aceste deosebiri naturale! Nu trebue să fim prin urmare unilaterali şi exclusivi, căci orice teorie exclusivă întunecă, în loc să lumineze, adevărul. Caracterul naţional, forma de guvernare, instituţiile sau o idee mare sunt în stare să stăvilească influenţa naturii asupra omului. O idee mare se întruchipează într'un om mare. Să ne gândim la expansiunea cuceritoare a Arabilor în evul mediu, al căror imperiu se întindea de la Himalaia până la Atlantic, exercitând influenţe dintre cele mai mari, nu numai în domeniul politic, ci şi în cel ştiinţific, literar şi artistic! Să ne gândim la Mohamed, la Alexandru cel Mare, la Napoleon! Idei mari implicând oameni mari.

„Natura, spune B. P. Hasdeu, nu ucide liberul arbitru, nu împiedică progresul, nu popreşte realizarea celor mai frumoase tendinţe ale unei naţiuni; dar ea le imprimă o direcţiune, o direcţiune adesea întreruptă şi apoi reînodată din interval în interval; o direcţiune ce nu poate fi aceeaş la Tamisa şi Bosfor, în Urali şi Ande; iar supra-direcţiunea tuturor direcţiunilor climaterice parţiale, precum şi toate câte rămân nestrăbătute pentru cugetul omului, este în Providenţă" [2]).

Există oameni superiori şi popoare superioare, există oameni mari şi popoare alese, operă a *selecţiunii providenţiale*. Dar o selecţiune providenţială care nu exclude liberul arbitru şi responsabilitatea morală. Determinarea pe care o exercită providenţa însă, nu este necesară, ci oferă omului numai posibilitatea de a tinde către civilizaţie şi progres, lăsând în grija lui răspunderea de a tinde sau nu. „Pentru om, spune B. P. Hasdeu, o civilizaţie fatală nu există, precum nu există pentru el o fatală bestialitate. Tinzând, el ajunge mai mult sau mai puţin, în proporţie cu gradul tinderii şi cu intensitatea resistenţii din afară: însă nu ajunge fără să tindă, stăpân fiind a tinde

1) Ibid., pag. 180.
2) Ibid., pag. 181.

sau a nu tinde. Selecţiunea providenţială nu distruge liberul arbitru uman şi nu înlătură responsabilitatea morală"[1]). Aşadar, *„progresul uman e numai posibil, nu necesar"*[2]), după cum şi „superioritatea este numai posibilă, nu necesară"[3]).

După B. P. Hasdeu nu mai încape discuţie că există o deplină compatibilitate între selecţiunea providenţială şi liberul arbitru. „Intr'o gintă, ca şi'n totalitatea umanităţii, selecţiunea providenţială ajută pe om de a păşi înainte, îl ajută foarte mult, îl ajută necontenit, îl ajută pretutindeni, însă nu-l sileşte să meargă"[4]). Providenţa are deci grijă de soarta omului, dar nu mai puţin şi omul îşi are răspunderea lui în felul cum îşi organizează existenţa. Providenţa nu s'a mulţumit numai să creeze pe om şi apoi să-l abandoneze soartei lui, ci ea îi poartă mereu de grijă. „Progresul s'ar fi oprit... pe o treaptă destul de inferioară, cât se cerea pentru stricta îndestulare a bunului trai material al omului, dacă tot Divinitatea nu venia din când în când să acorde unor ginţi, unor popoare, unor oameni privilegiul unei aptitudini providenţiale, de unde apoi, după cum un singur geniu împinge înainte un popor întreg, tot astfel un singur popor, o singură ginte, împinge înainte umanitatea. Această acţiune a Providenţei, deşi continuă, totuş nu impune umanităţii, ginţii, poporului sau individului vre-o direcţiune necesară, ci-i facilitează numai posibilitatea de a merge mai bine sau mai iute, posibilitatea de a ajunge mai sus sau mai departe, posibilitatea de a lupta cu succes contra naturii, o simplă posibilitate, rămânând în responsabilitatea omului de a-şi împlini misiunea sau a o neglija, a face mai mult sau mai puţin, a se ridica sau a cădea"[5]).

B. P. Hasdeu scoate apoi în relief rolul imens pe care l-a jucat adaptarea în desvoltarea omenirii. Lipsa părului pe corp, „secundată de un cerebru plin de puternice facultăţi latente", l-a dus pe om la necesitatea de a se îmbrăca şi a-şi construi locuinţe, dar şi de a se mişca dintr'o localitate într'alta. „Invelindu-ne în blăni la nord, îmbrobodindu-ne în uşoare ţesturi la sud sau despuindu-ne sub tropice, durându-ne edificii de granit sau adăpostindu-ne în umbrare de frunză, variind până la infinit regimul vestimentar şi arhitectonic în măsura condi-

1) *B. P. Hasdeu*, Reacţiunea omului contra naturii, pag. 14.
2) Ibid., pag. 14.
3) Ibid.. pag. 16.
4) Ibid., pag. 18.
5) Ibid., pag. 19—20.

ţiilor circumfuse, noi prosperăm pretutindeni până la polul îngheţat, pe când biata maimuţă, prototipul nostru anatomic, piere de ftizie nu mai departe decât în Paris sau în Londra. Fără posibilitatea aclimatizării omenimea ar fi rămas pururea în faşă..."[1]).

B. P. Hasdeu dovedeşte o vastă stăpânire, am putea zice suverană, a literaturii din vremea lui în legătură cu problemele pe care şi le punea, însuşindu-şi ideile ce i se păreau întemeeate, dar supunându-le unui serios examen critic. Wallace, Darwin, Littré, Lubbock, Spencer, gânditori cu renume în acea vreme, îi erau familiari.

Dar gânditorii români cari au adus contribuţiile cele mai interesante în filosofia istoriei, sunt: Xenopol, Iorga, Pârvan şi Drăghicescu.

---

1) Ibid., pag. 20.

A. D. Xenopol

Născut la 23 Martie st. v. 1847 la Iaşi, Xenopol face studiile secundare în acelaş oraş, apoi în 1867, cu ajutorul unei burse acordate de societatea „Junimea", pleacă în Germania, la Berlin, unde urmează regulat prelegeri filosofice, juridice şi istorice. La istorie, el audiază pe Mommsen, Curtius, Ranke şi Gervinus, adică pe cei mai reputaţi istorici ai Germaniei din acea vreme. In 1871 îşi dă şi doctoratul în drept şi doctoratul în istorie. Intors în ţară el este numit în acelaş an procuror de secţie la Tribunalul din Iaşi, în 1876 fiind înaintat prim procuror la acelaş Tribunal. In 1878, Xenopol se retrage din magistratură, din cauza unei neînţelegeri cu procurorul general, dedicându-se profesiunii de avocat, pentru ca în 1883 să fie numit profesor de Istoria Românilor la Universitatea din Iaşi. Xenopol mărturiseşte că practica şi teoria dreptului i-au folosit mult pentru tratarea Istoriei, „căci judecata juridică este îndreptată asupra unor fapte omeneşti şi se deprinde cu închegarea lor, care este, adeseori, stăpânită de o altă logică de cât aceea a înlănţuirei ideilor curate şi anume logica dreptului se îndreaptă mai mult după aceea a faptelor, care nu totdeauna e aceea a ideilor. Apoi ideia dreptului este aceea care străbate istoria dela un capăt la altul, căci ce sunt frământările popoarelor, decât năzuinţe de a realiza ideea dreptului sau de a apăra această idee atât în relaţiile dintre popoare, cât şi în acelea dintre clasele sociale? Insfârşit, nu este cu putinţă de înţeles viaţa lăuntrică a popoarelor, fără cercetarea aşezămintelor lor, care toate sunt întemeiate pe raporturi juridice"[1]).

Având despre cariera de profesor universitar o nobilă idee, Xenopol nu se mulţumi numai de-a face cursuri, ci totodată

1) *A. D. Xenopol*, Istoria ideilor mele, în „Studii şi Documente Literare" de I. E. Torouţiu, vol. IV, 1933, pag. 387—388.

începu o rodnică activitate ştiinţifică, concepând, între alte lucrări, acea „Istorie a Românilor" care înseamnă un mare eveniment ştiinţific în istoria istoriei Românilor. Dela probleme de istorie propriu zisă, Xenopol trece la probleme de filosofia istoriei, publicând în 1899 *Les principes fondementeaux de l'histoire*, tradusă şi publicată în 1900 şi în limba română. Adânc refăcută, această lucrare apare în 1908 la Paris într'o nouă ediţie sub titlul: *La Théorie de l'histoire*. O seamă de studii, publicate în diferite reviste române şi străine, precum şi diferite comunicări făcute la Academia Română, precizează şi adâncesc concepţia lui despre istorie. Ales mai întăi membru corespondent al Academiei Române, apoi membru activ, Xenopol este ales în 1914 membru corespondent al Institutului Franţei, o dinstincţie pe care n'o mai primise până la el nici un român. Xenopol moare în Bucureşti la 14 Februarie st. v. 1920.

Prin opera sa filosofică, deşi puţin cunoscută la noi în ţară, Alexandru Xenopol stabileşte contactul indiscutabil între filosofia română şi cea străină. Istoric şi gânditor de reală valoare, ne-a dat una din cele mai de seamă cercetări a fundamentelor istoriei. Făcând deosebire principială între structura teoretică a ştiinţelor naturei şi structura teoretică a ştiinţelor istorice, Xenopol se apropie în concepţia sa de filosofii germani Windelband şi Rickert.

Unii gânditori au încerrcat să stabilească caracterul istoriei, pornind dela o anumită concepţie metafizică ori dela un anumit ideal logic, un procedeu care după Xenopol este complect eronat, căci problemele fundamentale care constitue după el obiectul istoriei — scopul, principiile şi metoda istoriei — pot fi dobândite în particularitatea lor logică numai dacă se analizează empiric ştiinţa istoriei aşa cum a fost ea practicată până acum de marii istorici ai omeniei.

Xenopol îşi construeşte concepţia lui despre istorie având ca bază epistemologică cunoştinţa còpie, care după el redă adecvat şi netransformat existenţa empirică. Cunoştinţa este după el o còpie a realităţii. Ştiinţa e „reproducerea intelectuală a universului: ea este reflexul realităţii în înţelegere; proectarea raţiunii lucrurilor în raţiunea umană" [1]), „reflexul universului în spiritul nostru" [2]); spiritul e „oglinda fidelă" a realităţii. Adevărurile ştiinţei sunt imuabile şi eterne — căci „ştiinţa nu

1) Théorie de l'histoire. pag. 30.
2) Ibid., pag. 35.

este o creaţie a spiritului nostru, cum e arta de exemplu, ea îşi are existenţa sa supra-temporală şi supra-spaţială — o ordine obiectivă. absolută. In concepţia lui Xenopol spaţiul şi timpul nu sunt forme à priori ale sensibilităţii aşa cum susţinea Kant, căci dacă ar fi aşa, istoria ar deveni o imensă fantasmagorie, ci sunt forme reale, obiective, prin care se manifestă realitatea însăşi. Lucrurile nu sunt întinse şi nu curg în timp, fiindcă o sensibilitate le-ar percepe ca atare, ci ele sunt intinse în ele însele şi durează real în timp, — cu alte cuvinte realitatea este spaţială şi temporală.

Spaţiul şi timpul sunt după Xenopol „cadre" de manifestare a realităţii. Timpul are însă şi o altă însuşire· „el poate da încă anumitor forţe posibilitatea de a exercita acţiunea lor transformatoare, în vreme ce el se scurge" [1]). In teoria sa această însuşire a timpului constitue criteriul după care faptele succesive se deosebesc de faptele de repetiţie. Nici un fapt în univers nu se repetă identic a doua oară. Totul variază, se transformă. Universul este un nesfârşit proces de prefaceri în spaţiu şi în timp.

Faptele din univers se împart în două categorii: în *fapte de repetiţie* şi în *fapte de succesiune*. Faptele de repetiţie sunt după Xenopol acele fenomene spaţiale şi temporale asupra cărora forţele naturale modificatoare nu exercită o acţiune esenţială. Faptele de succesiune sunt fenomenele care se succed, care sufăr schimbări, devin altele prin influenţa diferitelor forţe exercitate în timp asupra lor. La cele dintâi, spiritul omenesc cercetează comunul, similarul, identicul, fiindcă aceste fapte îi expun această latură a lor, iar la celelalte particularul, distinctul, unicul, fiindcă aceasta e ceeace i se oferă. Există desigur fapte de tranziţie între aceste două categorii deosebite, fără însă ca prin aceasta să dispară deosebirea principială dintre ele. „Succesiunea nu poate fi niciodată uniformă, iar uniformitatea nu poate constitui niciodată o succesiune" [2]). Această deosebire o întâlnim atât în domeniul spiritului cât şi în acela al naturei. Nu se poate afirma că faptele de repetiţie sunt totdeauna naturale şi cele succesive întotdeauna sufleteşti, căci de exemplu ştiinţe din domeniul naturei materiale, ca geologia ori paleontologia, cercetează tocmai modul cum s'au transformat fenomenele, şi ştiinţe din domeniul spiritului, psihologia, logica matematica, economia politică, drep-

1) Ibid., pag. 2.
2) Ibid., pag. 5.

tul — se ocupă cu fenomene de repetiţie. Se poate spune cel mult că faptele naturii materiale se transformă mai încet decât faptele naturii sufleteşti. Deosebirea dintre fenomenele materiale şi cele sufleteşti constă în raportul pe care îl au ele faţă de spaţiu şi de timp şi după acest raport stabileşte Xenopol patru grupe de fenomene: 1) Fenomene a căror universalitate se întinde atât în timp cât şi în spaţiu, ca de pildă în domeniul naturii materiale, învârtirea planetelor în jurul lor înşile şi în jurul soarelui, fluxul şi refluxul, apariţia şi dispariţia vegetaţiei — iar în domeniul spiritului, faptele psihologice şi cele logice, fenomenul cererii şi al ofertei, etc. Caracterul acestor fenomene *e că oriunde şi oricând* s'ar întâmpla, ele se întâmplă absolut în acelaş chip, căci timpul şi spaţiul nu exercită asupra lor nici o influenţă sensibilă. 2) A doua categorie de fenomene cuprinde pe acelea cu o temporalitate universală, dar cu o spaţialitate individuală, ex.: înclinarea axei globului nostru pe eliptică, inelele planetei Saturn, eclipsele parcurse de comete, etc. Sunt fenomene care se repetă mereu în acelaş chip, dar care se întâlnesc numai într'un singur punct al spaţiului. 3) Grupa a treia cuprinde acele fenomene care sunt caracterizate printr'o spaţialitate universală, dar printr'o temporalitate individuală, de ex.: flora şi fauna globului terestru care nu s'a întâmplat decât o singură dată în decursul timpului şi nu va mai reveni vreodată. Spaţialitatea universală a acestor fenomene este deci egală cu spaţialitatea terestră, dar aceasta nu este un argument, spune Xenopol, împotriva existenţei autonome a acestei grupe, căci nu faptele sunt de vină ci mărginita noastră cunoştinţă, care nu poate şti ce se întâmplă pe celelalte planete. 4) In fine a patra grupă este aceea a fenomenelor care şi spaţial şi temporal sunt individuale. Acestea cad în domeniul istoriei propriu zise. Ele ocupă un anumit timp, se întâmplă odată şi nu se mai repetă, de pildă: civilizaţia egipteană, năvălirile barbare, imperiul lui Napoleon, etc.

Primele două grupe sunt formate din fapte de repetiţie, iar cele două din urmă, din fapte unice. Această deosebire pe care o face Xenopol între faptele de repetiţie şi cele de succesiune, constitue după el şi fundamentul clasificării ştiinţelor.

Incercările de clasificare a ştiinţelor, care pornesc dela faptul că există două realităţi deosebite — materie şi suflet — şi deci împart ştiinţele în două grupe: a) *ştiinţe cosmologice* şi b) *ştiinţe noologice,* — păcătuesc, spune Xenopol, căci „reunesc ceeace trebue să fie separat şi separă ceeace trebue să

fie reunit"[1]). Deosebirea între materie şi spirit nu poate fi menţinută, căci de ex.: forţele, gravitatea, electricitatea, etc., sunt ca şi sufletul nespaţiale şi netemporale, iar realitatea sufletească nu e imaterială decât în propria noastră fiinţă; fenomenele sufleteşti sunt perceptibile numai după ce au îmbrăcat anumite forme materiale. Xenopol, văzând că deosebirea materie-suflet nu poate constitui o bază de clasificare a ştiinţelor, pleacă dela cele două categorii de fenomene — de repetiţie şi de succesiune — evitând astfel neajunsurile clasificărilor obişnuite.

Cu faptele din prima categorie — materiale şi sufleteşti — se vor ocupa ştiinţele teoretice, *ştiinţele care stabilesc legi;* iar fenomenele care se transformă în timp — materiale şi sufleteşti — vor face obiectul *ştiinţelor istorice.* Astfel Xenopol obţine următoarea clasificare:

I. Ştiinţe teoretice (fenomene de repetiţie)	a) Ale materiei	fizica, chimia, astronomia, biologia şi fiziologia
	b) Ale spiritului	Matematica, psihologia, logica, ec. politică, dreptul, sociologia statică, etc.
II. Ştiinţe istorice (fenomene succesive)	a) Ale materiei	Geologia, paleontologia, teoria descendenţei.
	b) Ale spiritului	Istoria, cu toate ramificaţiile ei, istoria politică, a artelor, a literaturei, a ştiinţelor economice, etc.

Xenopol numeşte ştiinţele istorice astfel clasificate, şi *ştiinţe istorice reale,* căci se ocupă cu fenomene reale care se transformă, spre deosebire de *ştiinţele istorice ideale,* care se ocupă cu străduinţele pe care le-a depus omenirea în diferite domenii pentru găsirea adevărului, cu „succesiunea ideilor noastre despre fenomene".

Istoria reprezintă după Xenopol unul din cele două moduri de concepere a lumei: modul de repetiţie şi cel succesiv. In sens larg, obiectul istoriei e tot ceeace se schimbă, se transformă în timp, fie fapte materiale, fie sufleteşti. Realitatea nu poate fi stăpânită teoretic numai prin cunoştinţa care descoperă fenomene de repetire şi stabileşte legi, ci şi cu ajutorul cunoştinţei

1) Ibid., pag. 22.

istorice, care cercetează fenomene succesive şi stabileşte adevăruri.

Analizând în ce constă structura logică atât a repetiţiei cât şi a succesiunei, Xenopol constată că legile descoperite de ştiinţele exacte nu dau o explicare cauzală a fenomenelor, nu arată dece şi cum se întâmplă fenomenele. Domeniul legilor cauzale nu trebue confundat cu acela al legilor în genere, care „constată modul de îndeplinire a unui fenomen". In domeniul fenomenelor de repetiţie sunt aşa de rare explicările cauzale, încât „explicarea pare un lux pe care ni-l putem îngădui pentru anumite chestiuni" [1]), dar nu pentru toate. Progresul ştiinţelor nu este în funcţie de cercetarea cauzelor fenomenelor cari alcătuesc obiectul lor, căci ştiinţele care neglijează explicarea cauzală, de pildă chimia, optica, progresează mai repede, decât cele care caută să stabilească cauzele fenomenelor, cum e medicina.

Noţiunea de cauză, deşi una din noţiunile fundamentale ale ştiinţei, este totuş una asupra căreia domneşte cea mai mare confuzie, căci se confundă cauza, sau cu forţa, sau cu una din condiţiile ei; două elemente diametral deosebite, care nu lipsesc din nici o noţiune cauzală. Intr'o explicare cauzală complectă e nevoie după Xenopol, să fie cunoscut mai întâi chipul de acţionare a forţei în ea însăşi; şi în al doilea rând chipul de acţionare a ei asupra condiţiilor. Noţiunea de cauzalitate e deobiceiu rău înţeleasă chiar şi atunci când e vorba de aplicarea ei la explicarea fenomenelor de repetiţie, susţinându-se că ar exista o durată, oricât de mică, dela apariţia cauzei până la producerea efectului. Ceeace este o eroare, spune Xenopol, căci, „pentru faptele pentru care timpul joacă rolul pasiv de a le îngădui să se producă în curgerea lui, cauza este coexistentă cu efectul, se naşte în acelaş moment cu el, îl însoţeşte în toată durata producerei lui şi dispare odată cu el" [2]). In mişcarea de revoluţie a planetelor în jurul soarelui şi a rotaţiei lor în jurul lor însele, în aceea a atracţiei reciproce a corpurilor, etc., (fenomene de repetiţie) există simultaneitate între cauză şi efect. Acelaş lucru se întâmplă şi cu căldura, unde efectul pare să urmeze temporal cauzei. Pare numai, căci în realitate cauză şi efect sunt fenomene simultane. „Caracteristica esenţială a cauzalităţii de repetiţie, este concomitenţa cauzei şi

1) Ibid., pag. 44.
2) Ibid, pag. 58.

a efectului"[1]). Altă caracteristică a faptelor de repetiţie este aceea că determinările cauzale pot fi subsumate totdeauna legilor cauzale. Şirul fenomenelor cauzale de repetiţie, fiind foarte scurt, explicarea se loveşte foarte curând de cauzele ultime. Explicarea cauzalităţii fenomenelor de repetiţie întâlneşte foarte curând inexplicabilul: „în domeniul repetiţiei necunoscutul înconjoară foarte de aproape cognoscibilul".

Cauzalitatea fenomenelor de repetiţie se deosebeşte fundamental de cauzalitatea fenomenelor de succesiune, care au cu totul alte caracteristice. In primul rând, ele întâmplându-se în timp, determinarea cauzală va îmbrăca o formă temporală. Apoi înlănţuirea lor fiind succesivă, explicarea cauzală trece dela fenomen la fenomen, putând ajunge până la origina speţei umane, ori a universului însuşi. Xenopol dă ca exemplu, în acest sens, domnia regelui Carol I din dinastia Hohenzollern. Cauza acestei domnii se află în hotărârea divanurilor *ad-hoc* de a aduce o dinastie străină. Iar ceea ce a silit pe Români să aducă un principe de dinastie străină a fost instinctul de conservare a speţei. Altă cauză a fost instabilitatea domniilor de până atunci, provocate de amestecul Turcilor în Principate. Se poate merge astfel cu explicarea cauzală până la întemeerea Principatelor, ocuparea Daciei de către Traian, etc., până la originile societăţii.

Xenopol recunoaşte că şi în domeniul fenomenelor de succesiune sunt fapte care nu pot fi explicate: acelea care au drept cauză personalitatea sau hazardul. Căci personalitatea şi hazardul sunt mistere de nepătruns. E după Xenopol un mister de nepătruns apariţia întemeietorilor de religii — Buda, Confucius, Moise, Isus, Mohamed, Luther. Calvin, etc., aceea a marilor cuceritori: ca: Ramses II, Alexandru-cel-Mare, Cezar, Carol-cel-Mare, Wilhelm Cuceritorul, Napoleon, a marilor legislatori: Minos, Lycurg, Solon; aceea a artiştilor: pictori, sculptori, arhitecţi, etc. Alt factor misterios în istorie e hazardul, de pildă iarna grozavă în timpul când Napoleon pătrundea cu armatele în inima Rusiei. Totuşi fiindcă acţiunile unice datorite marilor personalităţi şi hazardului. se exercită şi prin mediul unor condiţii generale, ele pot avea o explicare cauzală în timp, putându-ne astfel ridica până la originile societăţilor.

Făcând deosebire radicală între cauzalitatea faptelor de repetiţie şi a celor de succesiune, Xenopol susţine că şi cele

1) Ibid., pag. 63.

două grupe de ştiinţe corespunzătoare, trebue să aibă o structură logică deosebită. Ceeace imprimă unor fapte caracterul lor de singularitate, de particularitate — şi acestea formează obiectul unui întreg grup de ştiinţe, ştiinţele istorice — este timpul, o formă obiectivă care individualizează fenomenele reale.

Ştiinţele istorice, cercetând particularul, individualul, unicul, nu vor urmări stabilirea de legi, aceasta fiind o imposibilitate, căci individualul se transformă în timp. Pe acest motiv, s'a contestat istoriei caracterul de ştiinţă pe de o parte, iar pe de altă parte, s'a încercat căutarea unui factor logic care să îndeplinească în istorie rolul pe care-l joacă în ştiinţele exacte noţiunea de lege. Rickert şi Windelband văd acest element logic în noţiunea de valoare. Xenopol, deşi de acord cu aceşti gânditori în ceeace priveşte principiile logice ale istoriei, nu acceptă acest factor constitutiv al istoriei ca ştiinţă, căci, spune el, noţiunea de valoare având rol selectiv, ea nu este specifică istoriei, ci e comună tuturor ştiinţelor, orice ştiinţă fiind obligată să distingă ceeace e important de ceeace nu e, ceeace merită să fie cercetat de ceeace nu merită. Valorile, nici în sensul de valori culturale, nu pot fi după Xenopol elementul logic capabil să întemeieze istoria ca ştiinţă, căci valorile culturale sunt de origină etică şi adevărul nu poate fi fundat cu ajutorul binelui. Apoi, valorile sunt subiective şi variabile, pe când adevărul este etern, imuabil. Factorul logic fundamental în ştiinţele istorice nu este, după Xenopol, noţiunea de valoare, ci noţiunea de *serie*.

Analizând asemănările şi deosebirile care există între noţiunea de lege şi cea de serie, Xenopol ajunge la următoarele concluzii: legea e „fenomenul generalizat", ea exprimă raporturi constante şi universale, ceeace fenomenele au comun şi nesupus acţiunei timpului, pe când seria are ca obiect fapte individuale ce se înlănţuesc succesiv în timp. O serie are un început, un mers progresiv ori regresiv şi îşi primeşte numele dela ultimul ei inel. Ceeace în istoria Franţei se cunoaşte sub numele de puterea absolută, e o serie de fapte istorice, cari au început cu Ludovic al VI-lea, şi se termină cu Ludovic al XIV-lea. Raporturile exprimate de lege nu au de a face cu timpul, pe când seria e indisolubil legată cu timpul. Altă deosebire între lege şi serie e aceea că pe când cea dintâi distruge particularitatea fenomenelor, cea din urmă „nu distruge faptele cari au ajutat s'o formeze". Legea subsumează fenomenele, distrugându-le particularitatea, pe când seria le înglobează, menţinând-o. Ana-

logia dintre serie şi lege stă în facultatea lor de generalizare. Amândouă sunt mijloace de stăpânire a realităţii. Seriile ca şi legile pot fi subordonate altor serii mai generale, mai cuprinzătoare. Seriile stau în raporturi de înglobare a părţilor la întreg şi acest raport de înglobare constitue sistematicul ştiinţelor istorice, care, în ce priveşte puterea de unificare a adevărurilor, poate rivaliza cu drept cuvânt cu sistemul ştiinţelor pozitive.

Metoda logică a ştiinţelor istorice va fi o metodă specială care „constă în descoperirea necunoscutului individual cu ajutorul cunoscutului individual" şi pe care Xenopol o numeşte metoda inferenţei. Inducţia şi deducţia — metodele ştiinţelor exacte — au în istorie o aplicare foarte restrânsă. Inferenţa urmăreşte totdeauna individualul şi-l explică cu ajutorul generalului. Cu ajutorul ei istoria descoperă fapte necunoscute cu ajutorul faptelor cunoscute, şi mai ales cauzele sau efectele necunoscute ale faptelor trecute. Oprirea inactivă a lui Hanibal în faţa porţilor Romei e un fapt cunoscut. Dar ce l-a determinat pe marele general să nu ocupe Roma? Iată o întrebare foarte interesantă, căreea istoria trebue să-i răspundă. Ceeace l-a oprit, a fost caracterul lui nehotărît. Ideea generală, că „lipsa de energie stăpâneşte câteodată tocmai naturile cele mai îndrăsneţe", e ceeace stabileşte legătura dintre cauză şi efect, ambele individuale. Inferenţa poate fi, după Xenopol: a) „*ascendentă*, când faptul care trebue stabilit precede pe cel care ajută să-l descopere", b) „*laterală*, când faptul necunoscut coexistă cu cel cunoscut" şi c) „*descendentă*, când un fapt cunoscut ne face să conchidem existenţa unui fapt posterior"[1]). Inferenţa „este metoda istoriei per excellentiam".

Acţiunile istorice sunt determinate după Xenopol pe de o parte de factori constanţi, pe de altă parte de factori variabili. Din prima categorie, fac parte rassa, caracterul naţional şi continuitatea intelectuală, factori cari derivă unul din altul. Rassa ca organism psihologic condiţionează unitar manifestările spirituale ale popoarelor, care îi aparţin. Caracterul naţional e un mănunchiu de însuşiri fundamentale, altoiri pe „fondul inalterabil al rasei". El îşi are origina în lupta pe care o duce rassa cu împrejurările externe, este, cum spune Xenopol, „fondul rassei în marş sub presiunea evenimentelor"[2]). Prin continuitatea intelectuală Xenopol înţelege continuitatea spirituală a unui

1) Ibid., pag. 469.
2) Ibid., pag. 184.

popor, tendinţa lui de a păstra legăturile cu trecutul, reacţiunea lui împotriva inovaţiilor. Viaţa popoarelor atârnă de condiţiile fizice în care trăesc; astfel un popor va fi maritim, altul industrial, altul agricol. Pe suprafaţa globului nu există două popoare cu aceeaşi constituţie organică şi psihică, căci nu există două ţări cu medii identice. De aceea desvoltările popoarelor nu pot fi prinse în raporturi constante şi universale. Ceace înseamnă că nu există legi istorice. A vorbi de legi istorice, înseamnă a împerechia două noţiuni contradictorii, căci legea exprimă ceva constant şi universal, iar noţiunea de istorie exprimă ceva schimbător şi individual.

Factorii constanţi, spune Xenopol, nu trebue înţeleşi ca fenomene istorice ce pot fi subsumate anumitor legi, cum face Th. Buckle, care „confundă condiţiile fizice ale desvoltării omenirei cu principiile ce cârmuesc această desvoltare însăşi". Acesta susţine în adevăr că orice civilizaţie iea naştere în regiunile foarte călduroase şi bogate, care prin hrana lor abundentă determină sporirea populaţiei cu fenomenul însoţitor, îmbogăţirea câtorva şi sărăcirea mulţimilor cât şi naşterea castelor şi a robiei, crezând că a descoperit în chipul acesta o lege istorică. Buckle e însă contrazis de realitate, căci, de exemplu, în China, deşi e o ţară cu climă caldă şi ţinuturi fertile şi populate, nu există caste şi robie. La fel greşeşte Buckle când susţine că arta italiană şi spaniolă s'a desvoltat sub influenţa erupţiilor vulcanice din aceste regiuni, care ar fi desvoltat puterea de imaginaţie a acestor popoare. Dece însă această înflorire n'a existat şi pe vremea Romanilor, căci condiţiile fizice erau aceleaşi? Dece artele au azi o deosebită înflorire în Franţa şi Germania, unde nu există cutremure şi erupţii vulcanice? Alt gânditor, care crede că a reuşit să descopere legi istorice, Herder, afirmă că civilizaţia s'a născut în Orient şi de acolo se mişcă spre Occident. E un adevăr valabil pentru civilizaţia veche, dar azi civilizaţia se mişcă invers, dela Occident spre Orient.

Xenopol vede cauza tuturor transformărilor pe care le-a suferit omenirea în forţa care dă naştere tuturor fenomenelor variate din univers, în evoluţie. Această forţă s'a exercitat la început numai asupra materiei neînsufleţite, mai târziu şi asupra spiritului. Evoluţia spiritului, obiect al istoriei propriu zise, are caractere specifice. Desvoltarea vieţii sufleteşti se face prin „unde cari se dau înapoi, pentru a înainta din nou". In domeniul spiritului formele vechi şi cele noui de viaţă se întrepătrund. Progresul omenirii a fost şi e constant, deşi desvoltarea

ei a suferit uneori. Xenopol împărtăşeşte eterna idee a lui Pascal că „întreaga serie de oameni din timpul veacurilor nesfârşite, trebue socotită ca un singur om care trăeşte mereu şi învaţă continuu". La baza evoluţiei spirituale a omenirii se află tendinţa de dominare a naturii, omul caută să stăpânească natura spre a o supune nevoilor lui multiple.

Desvoltarea spirituală progresivă a omenirii se face prin elementele superioare. Xenopol formulează legea că desvoltarea în omenire are loc „sus şi de sus în jos".

Evoluţia e o forţă reală care stă la baza universului şi căreea se supun deopotrivă materia anorganică, cea organică şi spiritul. In toate aceste domenii ea acţionează cu ajutorul altor forţe speciale secundare, pe care Xenopol le numeşte auxiliarii evoluţiei. Forţele auxiliare în domeniul spiritului sunt: *mediul intelectual, instinctul de conservare a individului şi a speţei* — care se încorporează în fenomenul luptei pentru existenţă, în acela al expansiunei şi imitaţiei — *individualitatea* şi *hazardul*. Prin mediu intelectual Xenopol înţelege atmosfera spirituală în care trăesc şi se desvoltă popoarele, mediul cultural sub influenţa căruia germinează ideile în toate domeniile. Sub influenţa puternică a acestei forţe, pot pieri chiar rasse de oameni, cum a pierit rassa oceanică, venită în contact cu civilizaţia pe cari o aduseseră aci Europenii. Apoi arta grecoromană a dispărut sub influenţa creştinismului. Xenopol defineşte mediul intelectual ca o „combinare", un „rezultat" „al tuturor manifestărilor vieţii spiritului, moravuri, religie, instituţii politice şi sociale, literatură, drept, morală, arte şi ştiinţe", ce „se condiţionează reciproc".

Instinctul de conservare a individului şi a speţei manifestă mai întâi tendinţa de expansiune. Puterea de expansiune este „tendinţa oamenilor de a-şi întinde stăpânirea asupra *semenilor lor*"[1], şi această stăpânire se obţine fie prin lupte, fie în mod paşnic, ca de ex.: transformarea monarhiei în monarhie absolută, naşterea aristrocraţiei, etc. şi poate fi extensivă, adică răspândită în spaţiu, şi intensivă, adică de lungă durată. Expansiunea acţionează ca şi evoluţia „prin valuri progresive şi regresive". Când întâlneşte obstacole, pe care trebue să le învingă, ea devine luptă pentru existenţă, — luptă în care victoria e de partea celor tari, adică înzestraţi cu „anumite calităţi particulare care corespund mai bine condiţiilor de exis-

1) Ibid., pag, 246.

tență" din timpul și locul unde se dă lupta. Factorul care hotărăște lupta în organizațiile omenești, spre deosebire de cele animale, este totdeauna gândirea, „elementul intelectual". In legătură cu lupta pentru existență Xenopol formulează două legi abstracte. Prima: „Ea are drept urmare moartea elementului învins, dacă el nu poate fi asimilat de elementul victorios". A doua: „Ea dă naștere la noui produse intelectuale, dacă elementele între care se dă ea pot intra în combinare"[1]).

Altă manifestare a instinctului de conservare e și tendința de imitare. Această forță, „luată în accepția ei cea mai generală, adică reproducerea a ceeace fac alții, este, spune Xenopol, de două feluri: conștientă și inconștientă, voluntară și involuntară".

Altă forță auxiliară în evoluția istorică este aceea exercitată de marile personalități. Rassa și atmosfera spirituală în cari se nasc mari personalități, sunt condiții indispensabile ale apariției lor, dar nu suficiente, spune Xenopol, căci dacă apariția geniilor ar fi în funcție numai de aceste condiții, dece „nu toți Englezii din timpul lui Newton au descoperit legea gravității și pentruce nu toți Germanii, contimporani cu Beethoven, au compus simfonii eroice?" Pentru că e nevoie de o anumită „complexitate fiziologică și biologică". Aparițiile singulare de mari personalități sunt rezultatul colaborării germenului organic particular cu condițiile generale ale mediului. Când acțiunile marilor personalități se îndreaptă în sensul evoluției, aceasta își grăbește mersul și dimpotrivă și-l încetinește, dacă acestea lucrează împotriva ei.

Hazardul, întâlnirea neașteptată a două fapte, este socotit de Xenopol ca un auxiliar al evoluției, deși nu e o forță în adevăratul sens al cuvântului. Xenopol distinge patru categorii de fapte datorite hazardului: a) fenomene de natură fizică, care influențează mersul istoriei; de ex: retragerea în desordine a armatelor lui Napoleon în 1812 din Rusia se datorește iernei grozave din acel an; b) descoperiri științifice și industriale; de ex.: Papin a descoperit forța vaporilor văzând, din întâmplare, o oală cu apă fierbinte acoperită; c) fenomene datorite „întâlnirii fortuite a mai multor determinări individuale"; răsboiul francogerman își are explicarea în faptul că în fruntea celor două popoare se aflau două naturi îndârjite, Napoleon și Bismarck; d) moartea neașteptată sau fără moștenitori a celor cari conduc

1) Ibid., pag. 255.

popoarele şi natura educaţiei primită de ei, determină fapte istorice; războiul de succesiune din Spania s'a datorit faptului că Carol II n'a avut copii; lupta lui Frederic al II-lea cu papalitatea îşi are cauza în educaţia fortuită a acestuia. In domeniul istoriei nu există legi, susţine Xenopol, deşi mulţi se străduise să le dovedească existenţa, căci toate legile succesiunii fiind legi abstracte, cari nu exprimă producerea regulată, uniformă şi permanentă a fenomenelor reale, ca legile concrete, ci numai manifestarea forţelor în ele înşile, nu pot fi numite legi istorice. Numai ignorarea a ceeace este şi ce vrea istoria, a putut duce la această eronată împerechere de noţiuni: legi istorice.

Unii gânditori au încercat să fundeze caracterul de ştiinţă al istoriei pe sprijinul pe care îl găseşte aceasta în psihologie. Se confundă însă, şi în cazul acesta, faptele de repetiţie cu acele de succesiune, căci pe când cele dintâi pot fi prinse în legi, cele din urmă sunt unice, individuale. „Obiectul psihologiei este studiul legilor generale, cărora li se supune activitatea spiritului; obiectul istoriei este expunerea fenomenelor intelectuale succesive, cărora le dă naştere aceste legi, când ele trec prin condiţiile totdeauna altele ale existenţei"[1]. Faptele particulare sunt condiţionate de funcţiunea uniformă şi identică a mecanismului sufletesc, dar ele nu pot fi reduse la acest mecanism simplu şi elementar. Psihologia exactă, spune Xenopol, nu poate servi de model istoriei. O ramură a psihologiei însă, psihologia individuală, e de mult folos şi chiar indispensabilă istoriei, căci ea cercetează fenomene particulare ce nu se întâmplă decât o singură dată şi nu se mai repetă a doua oară, fie ele ale unui om, ale unui popor, ale unei rasse, etc., — fiecare din aceste individualităţi posedând o complexitate sufletească deosebită. Există idei care se nasc de multe ori singure şi pun stăpânire pe sufletul unui popor, idei care nu pot fi explicate decât printr'o psihologie individuală. Faptul că istoria se foloseşte de psihologia individuală, a făcut pe unii să spună că istoria este o artă, căci intuiţia psihologică, metoda psihologiei individuale, este întrebuinţată şi de istorie. Alte motive ar fi acelea că istoricul stabileşte legături între faptele trecute, asupra cărora nu există documente, cu ajutorul imaginaţiei şi istoricul ca şi artistul se serveşte „de o expunere armonică, de un stil îngrijit, care atrag pe cetitor". Dar acestea sunt motive cari nu rezistă

1) Ibid., pag. 311.

criticii, căci, spune Xenopol, o metodă poate fi comună mai multor ştiinţe, fără ca acestea să-şi piardă caracterul de ştiinţe independente (de ex.: metoda experimentală e folosită atât de fizică cât şi de chimie). Apoi, imaginaţia este o facultate sufletească, care serveşte mai mult sau mai puţin toate ştiinţele „şi cu siguranţă că imaginaţia unui Copernic, a unui Newton, a unui Pasteur, n'a fost mai puţin puternică decât aceea a unui Dante, a unui Shakespeare, a unui Goethe". Imaginaţia ştiinţifică se bazează pe realitate. Ultimul motiv pe baza căruia s'a încercat a se socoti istoria drept o artă — forma estetică pe care o îmbracă expunerea istorică — nu reuşeşte nici el să sdruncine caracterul de ştiinţă al istoriei, căci orice ştiinţă poate îmbrăca această formă: Opera lui Laplace „Exposition du systhème du monde", magistrală şi ca fond şi ca formă, „n'a pierdut desigur nimic" întrunind aceste două calităţi.

Istoria este o ştiinţă, nu o artă, fiindcă scopul pe care-l urmăreşte ea este descoperirea şi stabilirea adevărului asupra faptelor trecute, ci nu crearea frumosului.

Xenopol se ridică deasemeni împotriva părerii că sociologia este adevărata ştiinţă a istoriei. După el faptele sociale au două laturi, una repetitivă, guvernată de legi imuabile, şi alta succesivă, diferenţială. Cea dintâi face obiectul sociologiei statice, iar cealaltă pe cel al sociologiei dinamice, care e tot una cu istoria. Incercările sociologilor şi oamenilor de ştiinţă de a stabili legi pentru ambele categorii de fapte sociale — de repetiţie şi de succesiune — s'au dovedit infructuoase pentru această din urmă categorie. Astfel pretinsa lege a evoluţiei politice a omenirii — „societăţile omeneşti evoluiază regulat prin etape succesive care sunt: anarhia, clanul comunitar, tribul republican întâi, apoi aristocraţia, pe urmă monarhia, care începe prin a fi electivă, pentru a deveni ereditară", căreia îi urmează la unele naţiuni, cum e în Franţa, republica — nu este confirmată de faptele istorice. Exemplul pe care îl dă Xenopol în acest sens este evoluţia politică la Romani, care începe cu regalitatea, se transformă în republică aristocratică, aceasta în republică democratică, iar aceasta din urmă în monarhie absolută.

In domeniul istoriei nu este posibilă descoperirea de legi, căci nicăeri în istoria omenirii nu se găsesc două evoluţii care să indice un mers identic. Faptele istorice neîntâmplându-se decât o singură dată, şi istoria neputând stabili legi, urmează dela sine că ea nu poate prevedea faptele viitoare. In schimb ea

este utilă în înţelegerea şi explicarea faptelor frecvente: „aceasta e utilitatea ei practică cea mai însemnată".

Xenopol susţine că obiectul istoriei sunt faptele unice, singulare şi caracteristice, dar de aici nu urmează, spune el, că istoria trebue să expună toate faptele de această categorie. Istoricul va selecţiona faptele conducându-se de principiul că „singurele fapte sociale care pot furniza material istoriei, sunt faptele cu urmări intelectuale"[1]).

Ştiinţificul ştiinţei istoriei îl constitue noţiunea de serie, care joacă în istorie rolul pe care îl au legile în ştiinţele exacte. Seriile istorice sunt produse de acele forţe naturale, care împreună cu condiţiile particulare, dau naştere faptelor istorice. Din nici o serie istorică nu lipseşte însă forţa evoluţiei, acţiunea mediului şi puterea individualităţii. Seriile pot fi *paralele* — exemplu· seria desvoltării filosofiei cu desvoltarea artei greceşti — şi *succesive* — cum e de exemplu seria istorică a avântului pe care l-au luat ştiinţele la Alexandria, care urmează seriei istorice a desvoltării filosofice şi artistice.

Ţinând seamă de rolul pe care îl joacă noţiunea de cauzalitate în seriile istorice, Xenopol distinge trei categorii de serii: serii determinate de acţiunea mereu repetată a aceleiaşi forţe, fără ca ele să implice o legătură cauzală necesară; serii în care faptele, datorită acţiunii repetate a aceleaşi forţe, vădesc şi un raport cauzal; şi, în fine, serii istorice, în care raportul cauzal dintre faptele istorice e necesar şi alcătueşte elementul lor de căpetenie, ca în cele mai multe serii istorice.

Mijlocul de descoperire a seriilor, spune Xenopol, „rezultă din studiul atent al faptelor succesive precum descoperirea legilor rezultă din studiul faptelor coexistente"[2]), adică de repetiţie.

In redarea obiectivă a cosmosului istoric, grupat în serii istorice, speculaţia nu e admisă, căci ea prezintă totdeauna primejdia de a denatura adevărul istoric.

In jurul căror fapte trebue să se învârte însă expunerea generală a devenirii istorice? Soluţiile cu privire la această problemă, au fost diferite. Unii au susţinut că expunerile istorice trebue să se ocupe în special cu evoluţia ideilor religioase, alţii cu progresul ştiinţelor exacte, alţii cu fenomenele economice, alţii cu cultura umană şi însfârşit alţii cu desvoltarea politică.

1) Ibid., pag. 383.
2) Ibid., pag. 414.

Cea mai răspândită e concepţia materialistă a istoriei pe care Xenopol o combate, căci, spune el, un singur factor — factorul economic — nu este suficient pentru a explica faptele istorice; multe din ele ar rămâne în cazul acesta fără explicaţie. O bună expunere istorică trebue să ţină seamă de toţi factorii cari colaborează. Ştiinţa istoriei are ca obiect, după Xenopol, evoluţia spirituală a popoarelor şi a omenirii, „expunerea destinelor" lor, iar acest lucru nu e posibil decât în cadrul istoriei politice, care nu e nici istorie diplomatică, nici expunere de răsboaie şi de vieţi ale suveranilor, ci este acea istorie care îmbrăţişează toate manifestările spirituale ale unui popor, ceeace nu e posibil decât dacă se recurge în explicarea faptelor trecute la toate variatele manifestări spirituale. Diferitele desvoltări spirituale — artistice, literare, ştiinţifice, religioase, morale — nu sunt independente unele de altele şi constitue împreună obiectul istoriei. „Istoria politică, spune Xenopol, trebue să îmbrăţişeze toate faptele care se raportă la viaţa întreagă a popoarelor cu care se ocupă. Ea nu poate fi tratată numai din punct de vedere politic, dat fiind că faptele din care se alcătueşte ea sunt rezultatul tuturor celorlalte şi cer, spre a fi înţelese, studiul întreg al desvoltării omeneşti"[1]). Istoria politică se ocupă după Xenopol cu întreaga desvoltare spirituală a omenirei, dar face din desvoltarea politică baza expunerii istorice. Istoria politică reprezentând plenum-ul desvoltării umane, ei i se subsumează organic, spune Xenopol, toate celelalte ramuri ale istoriei.

Dând o clasificare a ştiinţelor în care să situeze locul istoriei, determinând metoda şi cunoaşterea istorică, precum şi factorii istorici, pledând pentru autonomia istoriei ca ştiinţă şi deosebind-o strict de ştiinţele naturii, Xenopol a adus contribuţii dintre cele mai interesante în filosofia istoriei[2]).

---

1) Ibid., pag. 423.

2) Asupra lui Xenopol a se vedea deasemeni: *Octav Botez*, A. D. Xenopol, teoretician şi filosof al istoriei, 1928; *I. Petrovici*. Din cronica filosofiei româneşti; capitolul A. D. Xenopol din lucrarea noastră, Filosofia contemporană a istoriei, 1930.

Nicolae Iorga

Nicolae Iorga s'a născut la 5 Iunie st. v. 1871 la Botoşani. De o uimitoare precocitate, înzestrat cu o memorie şi o putere de muncă cum rar se întâlnesc, N. Iorga urmează cursul liceal în oraşul natal, după ce-l termină se înscrie la Universitatea din Iaşi, unde la vârsta de 19 ani îşi iea licenţa. Pleacă apoi la studii în străinătate, îşi dă doctoratul la Universitatea din Leipzig cu teza *Thomas de Saluces* (1893), iar la Paris îşi iea diploma la „Ecole de Hautes Etudes" cu lucrarea *Philippe de Mézières*. Intors în ţară, e profesor pentru puţin timp la Liceul din Ploeşti, apoi se prezintă la concurs pentru catedra de Istorie Universală dela Facultatea de Filosofie şi Litere de pe lângă Universitatea din Bucureşti, unde reuşeşte, fiind numit profesor în Noembrie 1893, la vârsta de de nici 23 ani împliniţi. De acum înainte N. Iorga desfăşoară o prodigioasă activitate. De la istorie propriu zisă sfera lui de activitate se extinde an de an la filosofia istoriei, impresii din călătorie, critică literară, la ziaristică, politică, versuri, artă dramatică, memorii. Ales deputat pentru prima oară la 1907, el face parte de atunci regulat din toate legislaturile, în 1931 încredinţându-i-se formarea guvernului şi ajungând, ce-i dreptul pentru o scurtă durată, prim-ministru. Membru al Academiei Române, membru corespondent al Institutului Franţei, al Academiei sârbe, polone şi suedeze, *doctor honoris causa* al mai multor universităţi străine, N. Iorga este personalitatea cu cea mai covârşitoare activitate pe care a produs-o poporul român. Fiind atât de prezent în conştiinţa culturală a ţării, alte date biografice asupra lui nu sunt necesare.

In afară de atâtea idei interesante răspândite în diferite lucrări de istorie, N. Iorga şi-a adunat studiile de filosofia istoriei în lucrarea· *Generalităţi cu privire la studiile istorice,*

Lecții de deschidere și cuvântări (Ediția II, București, 1933), din care se desprinde clar concepția lui asupra istoriei.

După N. Iorga, istoria este o disciplină teoretică, care caută să stabilească adevărul asupra faptelor trecute prin care s'a manifestat activitatea omenirii şi în care şi-a găsit expresia sufletul ei. Istoricul cercetează faptele trecute, nu pentru a explica pe cele prezente sau pentru a trage învățăminte pentru cele viitoare, ci pentru a le cunoaşte în ele însele, pentru a cunoaşte destinul popoarelor. „Istoria e expunerea sistematică, fără scopuri străine de dânsa, a faptelor de orice natură, dobândite metodic, prin care s'a manifestat, indiferent de loc și timp, activitatea omenirei"[1]).

Faptele de care se ocupă istoria nu sunt fapte de repetiție, ci fapte singulare şi particulare, fapte cari nu au loc decât o singură dată. „Istoria nu cunoaşte abstracta şi recea figură a omului tip; pe dânsa o preocupă oameni, *oamenii* schimbători, deosebiți şi cu anumite virtuți, cu vicii și apucături speciale, oamenii trecutului în toată întregimea lor expresivă".

Istoria ne lasă în mijlocul vieții, pe când științele exacte, generalizând, neglijează ceeace e concret, intuitiv, viu, în fenomene şi „ridică prin aceasta spiritul pe culmi de unde viața se vede fără relief, culoare şi interes". Istoria este o știință a unicului, real, vital, ea nu este o ştiinţă de legi. Nu se pot descoperi generalități în domeniul faptelor istorice. Toate încercările făcute în acest sens au dat greş, căci constanța raporturilor cauzale, care caracterizează faptele de repetiție, nu se vede și aici. Astfel istoricul Buckle, al cărui sistem „e un amestec nesocotit al unor bune idei, luate de aiurea, cu idei proprii, fundamental false"[2]), s'a străduit să descopere legi în domeniul istoriei, dar ceeace el prezintă drept legi, nu sunt decât simple generalizări subiective şi pripite, cari nu au putut fi încă verificate. Raporturi constante, necesare şi universale, așa cum exprimă noțiunea de lege, nu se pot descoperi în domeniul istoriei, căci structura fenomenelor istorice e aşa de complexă încât ele nu pot fi descompuse în elementele lor simple şi mare parte din factorii cari le determină rămân incognoscibili. Dacă totuşi unele generalizări pot fi afirmate, ele nu explică fapte istorice ci fapte sufleteşti, cari fac obiectul psihologiei, ori fapte sociale, cu cari se ocupă sociologia şi nu

1) Generalități, pag. 4.
2) Generalități, pag. 11.

istoria. Şi cum în domeniul istoriei nu există legi, fenomenele istoriei nu pot fi prevăzute. Analogia dintre fenomenele istorice şi cele fizice — dela care au plecat cei cari au căutat să stabilească legi ale evoluţiei istorice — nu există în realitate. Ea îşi are origina în credinţa că istoria, pentru a deveni ştiinţă, trebue să lucreze cu legi. Fără să poată descoperi legi ale evoluţiei istorice, istoria este totuş o ştiinţă, căci ea urmăreşte să stabilească adevărul, exercitând o critică severă asupra isvoarelor şi ordonând sistematic faptele.

Dar faptele trecute, pentru a fi mai bine explicate şi înţelese, pot fi comparate, căci ele au şi unele trăsături comune, — „o năvălire se explică prin altă năvălire, o revoluţie prin altă revoluţie, un proces de corupţie printr'un alt proces de corupţie. Numai o largă orientare în tot câmpul vieţii omeneşti trecute ţine la îndemână, exemplele lămuritoare". Viaţa prezentă poate sluji apoi cu folos în explicarea fenomenelor trecute; de aceia istoricul trebue să fie înainte de toate om, om întreg, cu o bogată experienţă, căci, transpunându-se în situaţiile oamenilor, a căror viaţă o cercetează, explicarea lui va fi mai complectă şi mai veridică. Viaţa prezentă conţine apoi elemente din trecut, păstrate sub forma de obiceiuri şi tradiţii, care ne pot ajuta să explicăm acele goluri asupra cărora isvoarele tac. Oamenii şi faptele istorice trebuesc integrate în viaţa poporului, în sânul căruia au existat. Istoricul nu va face biografii politice, literare ori artistice, nu va înşira răsboaie şi solemnităţi, nu va urmări deasemeni numai o expunere de moravuri, ori o explicare a lucrurilor prin interpretarea filologică a cuvintelor. ci va căuta să desprindă din evoluţia istorică forţele individuale şi colective care sunt factori determinanţi şi isvoarele creatoare ale vieţii istorice. In cazul acesta istoria politică şi cea culturală nu vor mai fi despărţite. Dispare deasemenea şi deosebirea dintre istoria universală şi cea naţională, căci istoria unui popor nu e independentă de istoria altor popoare, viaţa unui popor e legată de viaţa întregii omenirii. Dar istoricul va stabili nu numai raportul unui popor cu celelalte, ci şi legăturile spirituale care le uneşte întru acelaş ideal pe care umanitatea îl realizează prin ceeace are mai bun în ea.

Pentru a explica exact faptele complexe şi variate ale trecutului şi pentru a le închega într'un tot unitar, istoricul are nevoie de o pregătire enciclopedică, de studii de literatură, de artă, de economie, de filosofie. Nu este o uzurpare îndrăzneaţă, un cutezător asalt în casă străină, cultivarea celorlalte

domenii de ştiinţă, ci o datorie faţă de sine însuşi pentru istoricul vrednic de acest nume, căci în istorie obiectul de cercetat este extrem de complicat.

Ajungând să prindă semnificaţia faptelor trecute, istoricul se convinge că „ceeace ţine în picioare societăţile şi complicatele clădiri pe cari ele se reazimă, nu e numărul, nici forma, nici organizaţia strânsă, ci *justificaţia* lor"[1]. La baza oricărei societăţi se află o idee care-i îndreptăţeşte existenţa. „Totdeauna păstrătorii puterii, conducătorii muncii omeneşti, au simţit nevoia morală să îndreptăţească ceeace reprezintă şi ceeace le foloseşte. Şi această îndreptăţire nu e decât o idee, o *idee* care a fost un ideal şi a devenit un principiu, care sprijină, o tradiţie, care consfinţeşte"[2]. Ideile sunt idealuri, cari devin forţe active, principii de viaţă socială rodnică. Când eficacitatea lor slăbeşte, altele vin să le iea locul, căci fără aceste idei directrice societatea riscă să se prăbuşească. Organizaţia Europei în secolul XVIII s'a năruit, fiindcă ideile nu mai corespundeau nevoilor de desvoltare a societăţii europene din această vreme; deaceea ideile revoluţiei franceze au prins repede rădăcini, schimbând din temelii organizarea societăţii. A lupta pentru o idee, înseamnează a lupta pentru dreptate, iar cel ce se simte însufleţit de sentimentul dreptăţii, oricât de mari piedici i s'ar opune, luptă cu convingerea că dreptatea până la urmă va învinge, „căci nu luptă el pentru dânsa, ci luptă ea printr'însul". Impotriva imperiului roman, unul singur s'a ridicat, unul singur, a cărui împărăţie nu era din această lume. Luptând numai cu spiritul, El a cucerit lumea şi lumea a devenit împărăţia lui. Evoluţia societăţii omeneşti nu este determinată deci numai de factori materiali; mai puternici ca aceştia sunt factorii ideali. Progresul şi decadenţa societăţilor se datoresc ideilor de care sunt însufleţite. Lumea perceptibilă poate fi o apariţie efemeră fără substrat real, dar lumea ideilor are o realitate în sine, e absolută şi eternă şi aci se află adevărul şi dreptatea, scopul de totdeauna al societăţii.

Utilitatea istoriei este în parte comună cu a celorlalte ştiinţe, căci, urmărind să stabilească adevărul, este un mijloc de cunoaştere a lumei. Prezintă însă şi foloase cari sunt numai ale ei: punându-ne în faţă şi explicându-ne manifestările multiple şi variate ale vieţii omeneşti, ne apropie de oameni, ne

---

1) Generalităţi, pag. 71.
2) Ibid., pag. 71.

face mai sociabili şi mai altruişti. Istoricul înţelege că faptele imorale şi condamnabile sunt adesea urmări ale unor împrejurări fatale şi cei cari au lucrat astfel nu puteau face altceva. Deaceea ei au nevoie de compătimire şi iertare, nu de sancţiuni aspre şi necruţătoare. Istoria ne dovedeşte de altfel că chiar faptele rele au avut în unele cazuri ca rezultat efecte bune. Tot istoria ne învaţă că deobiceiu oamenii cari şi-au limitat preocupările şi şi-au fixat scopurile în limitele posibilităţilor, au biruit, nu aceia cari şi-au înmulţit scopurile. „Pentru a plasticiza lucrul printr'un exemplu", spune N. Iorga, „înfăţişaţi-vă un om pe care perspectiva imensă, deschisă de o înălţime, îl ameţeşte, îl imobilizează şi care, prin fixarea unui punct din această imensitate, simte dispărându-i groaza, descurajarea dela început".

N. Iorga discută deasemeni problema frumuseţii scrierii istorice — şi afirmă că o operă istorică trebue să fie şi frumoasă, să posede adică acea frumuseţe istorică ce constă din organizare şi stil şi care, bazată pe adevăr, cucereşte pe cetitor. Istoricul trebue să se transpună în trecut şi să descrie cu toată căldura ce a văzut, spre a da cetitorului o icoană concretă şi vie a faptelor din trecut. Frumuseţea expunerii depinde de individualitatea istoricului şi ceeace îl ajută este după N. Iorga fantasia, dar nu fantasia creatoare, ci fantasia reproductivă, care, respectând adevărul, reînvie o epocă moartă. Lucrurile şi oamenii din trecut vor apare cetitorului aşa cum au fost în realitate. In unele vremuri istoricii înţelegeau să prezinte figurile într'o ţinută demnă şi maiestuoasă, fără amănunte din viaţa naturală, particulară, căci n'ar fi cadrat, cum s'au scuzat ei, cu demnitatea ştiinţei lor. Ei nu plecau dela viaţă, dela realitatea istorică aşa cum s'a scurs ea, cu toate manifestările ei, deaceea figurile pe care le zugrăviau ei rămâneau între ele, ca nişte statui maiestoase, ca nişte „păpuşi impozante, prezintate de un regisor cu vorbe solemne". Trebue sfărâmată „nenorocita distincţie ce se fixase între realitatea umană, organică şi vie, şi istoria omenirii moarte, palidă, artificială şi falsă. Retrăim trecutul, în loc să ne prosternăm înaintea recei sale apoteose"[1]).

Dar nu urmează că numai acel ce expune frumos are vocaţie istorică. Inţelegerea pentru trecut şi spiritul de a sesiza exact fazele trecutului, nu implică darul de a le prezenta artistic. Cel care urmăreşte cunoaşterea trecului, dar se ocupă cu amă-

1) Ibid., pag. 64—65.

nunte, cu elemente din care se compune viaţa istorică, este erudit. La el predomină spiritul critic şi înclinarea spre exactitatea migăloasă, nu viziunea totului, scrie corect şi redă exact, dar nu dă vieaţă subiectului. „Pentru a fi istoric, trebue o fire de artist, eruditia e gata când un intelectual posedă simţ istoric şi iubire de trecut" 1). Expunerea istoricului trebue să se sprijine pe adevărul stabilit de erudit, căci altfel ea nu mai e o operă ştiinţifică ci numai una literară.

Contribuţiile lui N. Iorga nu prezintă coeziunea şi stringenţa logică a teoriei lui Xenopol, ele se impun însă prin aceea că susţin caracterul autonom al istoriei ca ştiinţă cu obiectul ei specific şi exprimă atitudinea unui istoric, care, ca nimeni altul în specialitatea lui, a răscolit documente şi a parcurs trecutul 2).

---

1) Ibid., pag. 66.

2) Asupra lui N. Iorga a se vedea şi capitolul respectiv din lucrarea noastră: Filosofia contemporană a istoriei, 1930.

Vasile Pârvan

Vasile Pârvan s'a născut la 28 Septembrie st. v. 1882 în cătunul Perchiu, din Comuna Hurueşti, Jud. Tecuci. Şcoala primară o urmează la Bereşti (Covurlui) şi în parte la Bârlad. Tot aici urmează liceul, secţia clasică, pe care-l absolveşte în 1900. Se înscrie apoi la Universitatea din Bucureşti, urmând istoria şi luându-şi licenţa în 1904, când îşi dă şi examenul de capacitate în toamna aceluiaş an şi ocupă catedră în învăţământul secundar. Ca profesor de liceu nu a predat însă, căci tot în 1904 obţine din partea Academiei Române o bursă de studii pentru străinătate, pleacă în Germania, unde stă patru ani, dându-şi doctoratul la Universitatea din Breslau în 1908. Intors în ţară, este numit profesor suplinitor la catedra de Istorie veche şi Epigrafie de pe lângă Universitatea din Bucureşti, pe care o ocupă ca agregat un an mai târziu — în Mai 1910 — şi ca titular în 1913. Ajuns profesor la o vârstă foarte tânără, Pârvan are timpul să se consacre problemelor ştiinţifice ce-l preocupă şi să se impună nu numai în ţară, ci şi peste hotare. El este ales rând pe rând membru al Academiei Române şi în diferite institute de specialitate, româneşti şi străine. El dobândeşte un enorm prestigiu şi, ca profesor, ştie să descopere o întreagă serie de elemente bine dotate şi să le pregătească serios în specialitatea lui. In 1927 se îmbolnăveşte şi, cu toate străduinţele doctorilor din ţară şi din străinătate, după ce este supus unei operaţii chirurgicale, închide ochii pentru vecie la 26 Iunie a aceluiaş an. La 45 ani, la o vârstă când omul se află în deplină vigoare a facultăţilor lui intelectuale şi a puterilor lui fizice, Pârvan este răpit activităţii lui fecunde, ştiinţei şi culturii româneşti, pe care le-a îmbogăţit cu contribuţii interesante şi lucrări de seamă.

Pârvan a ajuns la filosofie, pornind, ca şi Xenopol şi

Iorga, dela istorie; avem, cu alte cuvinte, exemplul savantului care, nemulţumit de limitele înguste ale specialităţii lui, vrea s'o cuprindă total şi s'o înglobeze într'o viziune despre lume. Impulsul pentru o atitudine filosofică în viaţă Pârvan l-a primit, după toate semnele, din contactul lui în anii de studenţie cu stoicii antichităţii, care l-au atras datorită unei înrudiri temperamentale cu ei. Căci Pârvan era gânditor şi a ajuns filosof — prin temperament. Cultura lui filosofică era extrem de redusă şi putem spune că de filosofia modernă şi contemporană era străin. Pârvan gândea de unul singur. Deaceea ne şi surprind în contribuţiile lui filosofice atâtea stângăcii, naivităţi, întrebuinţarea de termeni vagi şi uneori chiar improprii. Totuş în lucrările lui *Memoriale* (1923) şi *Idei şi forme istorice* (1920) se conturează o concepţie despre lume şi este expusă o teorie despre istorie, ce prezintă interes şi merită să fie cunoscute.

Spre deosebire de Xenopol şi Iorga, cari se menţin în cadre logice şi epistemologice, Pârvan reprezintă în filosofia istoriei o atitudine net metafizică. Faptele istorice nu sunt după el izolate de celelalte fenomene din univers, ci sunt legate cu ele şi formează o unitate. „Fenomenele vieţii omeneşti sunt, spune el, o parte integrantă din ritmica universală. Aceleaşi legi cosmice determină viaţa umană şi pe cea extraumană, pe pământ, ca şi viaţa lumilor nesfârşite, în Univers"[1]). Prin urmare trebue să pornim dela întreg, ca să cunoaştem partea, dela cosmos ca să înţelegem istoria. Nu este însă suficient să spunem că pornind dela cosmos şi ajungând la istorie, am determinat atitudinea istorică. Fiindcă în acelaş mod procedează şi alte discipline, de pildă filosofia. Ceeace caracterizează atitudinea istorică este după Pârvan „înainte de toate plasarea perspectivică a fenomenului în acea ficţiune spaţială pe care noi o numim „timp". Nu este istorie decât acolo unde este devenire, unde este ἀκμή a vieţii. Deaceea istoricul trebue să procedă „de la entitatea metafizică a devenirei infinite", de la devenirea cosmică, pentru a se scobori la devenirea istorică şi a privi fenomenele vieţii omeneşti nu ca fragmente izolate, ci ca părţi integrante ale devenirei totale, căci orice fenomen istoric este un „tact al ritmului etern". „Pentru istorie nu există fapte izolate ci numai deveniri organice: vieţi cu început şi sfârşit, unde complete ale ritmului, dela inerţia complectă,

1) *Idei şi forme istorice*, pag. 49.

prin culmea ritmării intense, înapoi la inerţia complectă"[1]). Nu este suficient însă să spunem că unde nu e devenire — şi anume devenire organică — nu este istorie. Se impune să se precizeze mai îndeaproape această devenire. Ceeace e precumpănitor în devenire, este, după Pârvan, spiritul. Avem o devenire istorică numai acolo unde se constată *„o continuă* preocupare de îmbunătăţire a vieţii, de luptă cu natura". Altfel avem numai un simplu fapt etnografic. Avem istorie, unde avem devenire a vieţii umane, devenire a vieţii umane intense, iar „viaţă omenească intensă nu poate fi decât prin spirit". Pârvan spune: „unde nu e viaţă spirituală, nu e istorie"; viaţă spirituală privită atât în aspectele ei colective cât şi în aspectele ei individuale. Căci viaţa spirituală e cu totul altceva decât viaţa organică. Viaţa spirituală e totuna cu cultura. Deaceea Pârvan spune: „pentru istorie *cultura* e singurul obiect posibil"[2]). Avem obiect de cercetare pentru istorie, acolo unde avem cultura, adică acolo unde omul intervine activ în mediul cosmic. „Căci numai unde începe cultura, adică manifestarea reformatoare umană în mediul natural cosmic, acolo începe istoria. Faptele spiritului omenesc dominând materia şi imprimând naturii voinţa sa, până la crearea de noi forme chiar între organismele vegetale, prin influenţarea sa persistentă şi sistematică, aceste fapte şi creaţii alcătuesc exclusiv domeniul preocupărilor istoricului". După Pârvan devenirea spirituală nu are legi specifice de desvoltare, deosebite de acelea ale devenirii cosmice, ci „ritmul devenirii spirituale nu e decât unul şi acelaş cu eternul ritm cosmic: maxima intensitate a vibraţiilor dând maxima intensitate a vieţii şi maxima influenţare în timp şi spaţiu a mediului în care se produce vibraţia". Obiectul cercetării istorice nu poate fi prin urmare determinat decât ţinând seama de întreaga devenire cosmică: „Devenirea lumii şi a vieţii umane şi antropomorfe, spune Pârvan, iată ţinta privirilor adânc cercetătoare şi creatoare ale istoricului".

Introducerea consideraţiilor de geografie umană, de antropologie, economie politică, sociologie şi politică, în cercetările istorice contemporane, au „ştiinţifizat" istoria, adică nu numai că au făcut-o să decadă, dar au falsificat-o. Istoria a încetat de a mai exprima o *atitudine* a sufletului omenesc, ajungând astfel o simplă ramură a ştiinţelor naturale. Dar socotind ame-

1) Ibid., pag. 50.
2) Ibid., pag. 53.

stecul acestor ştiinţe ca dăunător, Pârvan nu ignorează legăturile pe care devenirea umană le are cu pământul pe de o parte, cu biologicul pe de alta. Căci devenirea vieţii omeneşti nu se petrece, în abstract, ci pe pământ. „Uriaşe forţe ale naturii intervin în ritmul spiritual uman, modificându-l în sensul acordării lui armonioase cu ritmul cosmic, ori în sensul încetinirii lui până la inerţia morţii" [1]). Pământul nu exercită o influenţă exclusivă, el nu este isvorul din care să ţâşnească operele spirituale. Dar el poate ajuta sau împiedeca creaţia spirituală. „Desigur, precum protestează un mare cunoscător al sufletului elenic, nu pământul Greciei a creat marile genii ale secolului al V-lea: el nu are nici un merit în apariţia lor. Dar cultura senină armonioasă, ideală, elenică, nu se putea naşte nici în cuptorul de foc al Etiopiei, nici în mocirlele îngheţate ale Venzilor, nici în tundrele moarte ale Hyperboreilor". Pământul exercită un rol regulator asupra instinctelor, aspiraţiilor, sentimentelor generale ale oamenilor. Istoricul trebue să ţină deci seamă de rolul acesta regulator pe care-l exercită pământul. El nu trebue să scape din vedere că „între pământ şi om e o perpetuă luptă şi că întreaga frumuseţe a vieţii, întreaga lumină a sufletului nostru, vine de la biruinţa spiritului (care e ritm), împotriva materiei (care e inerţie)" [2]). Preocuparea istoricului în ce priveşte legătura omului cu pământul este, nu una pozitivă, ci una negativă. „Elementele negative *materiale* vor fi pentru istoric un simplu balast de echilibrare", elementele positive fiind constituite din *idei*. Omul, însă, nu e legat numai de pământ, ci şi de construcţia biologică a speciei din care face parte. Ceeace se numeşte naţiune, nu este în realitate decât o devenire organică, subconştientă. Există naţiuni deosebite, precum există specii animale deosebite. Iar ideea naţională nu este altceva decât „o stare de conştiinţă despre o necesitate absolută, transcendentă, a vieţii colective, necesitate imuabilă prin simpla voinţă a individului ori colectivităţii". Nu poţi fi, oricât ai vrea, de altă naţie, decât din aceea din care biologic descinzi. Naţiunea înseamnă deci constituţia biologică. Iar naţiunea în sensul celalt, „naţiunea în sine, e o abstracţie filosofică" [3]). Naţiune în acest alt sens este „o stare de conştiinţă etnografică, culturalizată", „o stare de conştiinţă raţională, a celor puţini, trecuţi prin cultură". Ideea naţională, după Pârvan, e foarte veche, dacă ţinem seamă

1) Ibid., pag. 56.
2) Ibid., pag. 58.
3) Ibid., pag. 60.

de faptul că naţiunea e o sinritmie de diferite deveniri paralele general omeneşti: biologice, sociale, economice, culturale, politice. Ea a existat, ca atare, întotdeauna, cu deosebire că în timpuri diferite corespundea unor sinritmii deosebite: „la Greci ea era mai mult religios-culturală, la Romani mai mult juridic-politică". Conflictele contemporane, denumite naţionale, nu sunt în fond decât ceeace au fost totdeauna: conflicte de idei generale, a-naţionale, — religioase, politice, sociale, economice, culturale. Ideea naţională are o putere uriaşă: „ea poate face şi desface vieţi individuale şi colective fără număr". Posibilităţile de vibrare ale devenirii naţionale sunt însă după Pârvan restrânse, şi ca urmare şi valorile istorice naţionale sunt numai mărginit, nu perpetuu valabile. Marile personalităţi creatoare nu se socot şi nu trăesc ca exponenţi ai speciei biologice din care fac parte, ci ca oameni în sine. „Istoric universal devenirile biologic-gregare, spiritualizate sub forma naţională, sunt înainte de toate valabile ca forme de *creştere*, de *evoluţie organică*, ca forme politice, iar nu ca forme de *creare spirituală*, ca forme culturale" [1]). Culturile naţionale nu stau de sine, nu sunt independente, şi nu constitue scopuri ultime şi supreme ale vieţii. „Culturile naţionale sunt în funcţie de idei general-umane, absolute, adesea transcendente. Culturile naţionale ca scop al vieţii sunt astfel imposibilităţi, sinucideri spirituale: ele înseamnă contrazicerea unităţii ritmice a spiritului superior creator".

Obiectul de cercetare a istoricului şi criteriul de valorificare se desprind şi se circumscriu astfel clar: „Masse şi indivizi, materie şi spirit, animalitate şi umanitate, natură şi cultură în reciproca lor influenţare: iată obiectul brut de cercetare a istoricului. Devenirea vieţii: iată obiectul ideal al cercetării lui. Ritmul spiritual faţă de inerţia materiei, iată criteriul lui de valorificare a fenomenelor vieţii" [2]).

Apercepţia istorică este totuna cu o creare şi e asemănătoare cu creaţia artistică. Ea înseamnă după Pârvan, „stabilirea liniei devenirei, fixarea intensităţii vibratorii a forţei spirituale creatoare, pe care o urmărim, întâi în totalitatea ei, apoi în culmile manifestărilor ei, determinarea caracterului specific, a notei predominante care constitue noutatea, originalitatea, individului ori colectivităţii cercetate, eventual valorificarea istoric-universală, comparativă, a formelor acestor caracteristice

1) Ibid., pag. 62.
2) Ibid., pag. 62.

ale vieţii spirituale omeneşti" [1]). Apercepţia istorică, care e creare, are ca obiect creaţia omenească în diferite domenii: tehnică, artă, religie, ştiinţă, filosofie, activitate politică şi economică, nimic nu rămâne în afară de preocuparea istoricului. Apercepţia istorică va fi cu atât mai fecundă şi mai fructuoasă cu cât sufletul istoricului va fi mai plin şi mai deschis la tot ceeace a fost creare omenească. „Cercetătorul istoric, spune Pârvan, se apropie în silinţa sa de a găsi adevărul cu atât mai deplin de dânsul cu cât sufletul său e mai absorbit de marea lumină a ideilor şi sentimentelor omeneşti creatoare, vibrând infinit de sensibil la cea mai uşoară a lor atingere de undele vibratorii ale propriului său suflet. Se cere dar istoricului, alături de afinitatea electivă, subconştientă, cu diferitele forme create ale diferitelor gânduri creatoare (religioase, politice, abstracte, plastice), darul de a apercepe spiritualul, maleabilitatea adaptării la idei cât mai disparate, sistematizarea ideologică şi formală a diferitelor deveniri ale gândurilor, sinteza spirituală istoric-creatoare" [2]). Datorită apercepţiei istorice, devenirile vieţii emeneşti capătă o formă vie, devin comunicabile raţional, iar Istoria capătă conştiinţa de sine. „Atitudinea istorică, spune Pârvan în altă parte, dând formă vie, inteligibilă şi raţională, devenirilor vieţii omeneşti, în toate aspectele şi gândurile ei, face din istorie *conştiinţa de sine a Umanităţii.* Prin istorie omul trăeşte unitar întreaga viaţă a trecutului de până la dânsul şi astfel întreaga comoară a creaţiilor omeneşti stă deschisă individului şi masselor contemporane spre a se îmbogăţi, înveseli, ferici cu ele" [3]).

Două sunt modurile în care fenomenele vieţii omeneşti apar ca „istorice": unul este modul *empiric,* iar altul este modul *real-istoric.* Din punctul de vedere empiric un fenomen e denumit istoric, când intră într'o serie de fapte *succesive,* ce au loc în *timp,* când are o mare intensitate materială, producând sgomot şi desordine în massele omeneşti, cum sunt răsboaele, răscoalele, catastrofele economice, etc. Fenomene istorice privite empiric găsim în lucrările tradiţionale istorice, care expunând faptele succesiv, crează perspectiva falsă că dacă fenomenele se succed, ele se şi determină cauzal, când în fond nu este determinare cauzală ci doar o simplă juxtapunere. „Istoria empirică e un fel de cronologie raţionalistă care se sileşte să dovedească prin

1) Ibid., pag. 55.
2) Ibid., pag. 55—56.
3) Ibid., pag. 124—125.

argumentări general-omenești, de filosofie ori de simplu bun simț, că evenimentele anului 2 derivă logic din evenimentele anului 1" [1]). Din punct de vedere *real-istoric*, din contră, un fenomen e denumit istoric, atunci când el este integrat în devenirea din care face parte, când e situat pe linia ritmică a cărei vibrație el este, când stă în legătură cu spiritualul. „Odată avută viziunea unei deveniri, diferitele fenomene izolate din care se compune, real, iar nu aparent, se ordonează de la sine în ondularea lor vibratorie" [2]). Un fapt este real istoric, când sau el este pus în vibrare de un altul sau el pune în vibrare pe un altul, și face parte dintr'o devenire „a cărei energie ondulatorie e ideea". Pârvan adaogă că orice fenomen istoric este și o *valoare istorică*, subliniind că numai valorile istorice, nu și „simplele fenomene neutre ale vieții omenești biologice", merită și trebue expuse de istorie. Pârvan examinează o serie de noțiuni care în filosofia istoriei joacă un rol eminent, și anume noțiunile de: sens istoric, formă și conținut istoric, apercepție istorică, realul și aparentul istoric, temporalul și spațialul istoric; apoi raporturile dintre material (economic) și spiritual, dintre massă și personalitate, dintre vibrație și ritm; în sfârșit, natura faptelor, exponenților și factorilor istorici.

Sensul istoric este după el o noțiune generică. Ea cuprinde sub sine două alte noțiuni: sensul subiectiv istoric și sensul obiectiv istoric. „Sensul obiectiv-istoric, ca și înțelegerea subiectiv-istorică, a lumii și a vieții este, spune el, expresia sentimentului general omenesc, despre perpetuitatea marilor resonanțe spirituale în memoria ereditară, subconștientă ca și cultivată, a generațiilor succesive. „Istoric" și „actual" sunt idei antinomice: „istoricul" e sau o perspectivă ἐν ἐντελεχείᾳ pe linia „trecutului" sau o perspectivă ἐν δυνάμει pe linia „viitorului". „Istoric" înseamnă supra-actual, viață intensă, biruitoare a nimicniciei clipei individuale și a nestatorniciei preocupărilor și agitației masselor sociale ale unui timp dat. Toate marile creații spirituale — opere spontane ca și comemorări dorite — se nasc în sentimentul adesea chiar exprimat, al memoriei istorice, nemuritoare: sau κτῆμα ἐς ἀεί, — sau *monumentum aere perennius*. Sensul istoric al vieții devine deci un sens de solidaritate sufletească umană întru vecinicia timpului; toate formele

1) Ibid., pag. 64.
2) Ibid., pag. 65.

concrete individuale şi sociale: creatori de idei şi alcătuiri sociale, naţionale, politice, devin simple umbre ale marei şi unicei realităţi: viaţa umană totală şi indivizibilă"[1]).

Conţinut şi formă istorică sunt după Pârvan „realităţi ideale, aspecte paralele şi complementare ale vieţii omeneşti unice". Ele sunt atribuite faptelor superioare omeneşti, nu fiindcă natura lor le-ar cere, ci datorită interpretării istoricului. Căci ceeace poate fi conţinut dintr'un punct de vedere, poate fi dintr'un alt punct de vedere formă. Conţinut şi formă istorică au prin urmare o existenţă subiectivă. Astfel, un fenomen politic poate fi integrat de istoric într'o evoluţie, în care contemporanilor nu le-ar fi trecut prin minte că ar putea intra. Pârvan dă însă şi o determinare obiectivă noţiunilor de conţinut şi formă istorică. Prin *conţinut istoric* al unui fenomen el înţelege *„energia* lui vibratorie ca *producătoare a unei deveniri"*, iar prin *formă istorică* el înţelege *„nota evolutivă caracteristică* prin care fenomenul se plasează *în linia unei deveniri"*[2]).

Ce este însă apercepţia istorică şi care sunt modalităţile ei? La determinarea acestei noţiuni Pârvan scoate din nou în relief caracterul constructiv şi creator al atitudinei istorice, pe care îl întregeşte cu unul obiectiv, ontologic. Cu propriile lui cuvinte: „Apercepţia istorică este prindere dintr'o aruncare a privirei spirituale în adâncimea timpului, a unor deveniri întregi. Este de altă parte facultatea reflexiv-constructivă de a pătrunde intuitiv conţinutul şi forma *istorică* a infinit de variatelor fenomene de viaţă omenească, spre a le supune valorificării istorice şi a le găsi locul exact în linia devenirilor specifice din care fac parte". Apercepţia istorică este chemată să distingă ceeace este real-istoric de ceeace este numai aparent istoric. Căci nu tot ceeace vanitatea omenească şi iubirea de sclipitor, uşurătatea minţii muritorilor va căuta să transmită prin memoria istorică, întru nemurire, va merita cu adevărat numele de istoric. Apercepţia istorică va privi fenomenele dintr'un punct central, îndepărtat de contigenţele particulare, va releva şi va menţine ca *real-istorice* numai acele fenomene care, în ce priveşte conţinutul lor spiritual, sunt supra-accidentale, supra-contemporane, supra-locale, quasi-eterne. Pe istoric îl va preocupa „etern valabilul omenesc" din diferite domenii, religie, artă,

1) Ibid., pag. 68.
2) Ibid., pag. 70.

filosofie, drept, etc., „sufletul omenesc în sine, în fața problemei vieții în sine". Cum legile după care evoluează viața omenească sunt legi cosmice, „eternul omenesc este identic cu cosmicul" și apercepția istorică trebue să privească fenomenele din punctul de vedere al vibrării cosmice și al ritmului cosmic. Ca atare, „va fi real istoric, devenire omenească adevărată și exclusivă, aceea ce va rezista la ciocnirea cu piatra de încercare a valabilității cosmice: perfecta armonie dintre marile linii ale devenirilor Universului și micile linii ale devenirilor Umanității" [1]).

Spațialul și temporalul istoric sunt după Pârvan cu totul deosebite de spațialul și temporalul biologic, sociologic sau individual. Spațialul și temporalul istoric cuprind deveniri spirituale, „a căror ritmică va avea o amplitudine și o intensitate de vibrații, superioare celor accidentale, contemporane și locale ale vieții brute". Inţelegându-se spațialul și temporalul istoric cum trebue, se vor evita din expunerile istorice noțiunile de *întâmplare, soartă, intervenție divină* sau *absurditate logică,* de care face uz istoria empirică și care sunt isvorâte după Pârvan dintr'o confuzie: anume din confundarea tendenționismului contemporan meschin, „care introduce în istorie dorinți, sentimente și construcții subiective", fruct al unei valorificări antropomorfe, pe de o parte, și ritmica lumilor, pe de altă parte. „In ritmica universală orice agitație prea violentă, orice sbor prea îndrăsneț, orice explozie solitară a geniului individual nu poate cu nimic schimba vibrarea și ritmul devenirei eterne. *Nu pentru că* a existat Socrate, Alexandru, Isus ori Mohammed, lumea noastră a devenit cum este, ci ea a devenit și devine, *cu toate că* există și genii. Geniile sunt vibrare pură, concentrată, iradiații uriașe dincolo de timpul și spațiul concret: ca în Cosmos, energiile explodând din cătușa materială și sfărâmând-o, joc divin de lumini astrale în uriașa prelucrare a materiei de focul care o chinuește, o transformă, o înviază, o face formă" [2]). Mulțimi și indivizi solitari, masse și personalități, își au desvoltarea lor proprie, cu explosiile lor imense în timpuri și spații date. Raporturile istorice nu se stabilesc deci între personalități și masse, ci sau între masse și masse, sau între genii și genii. La marile personalități sau genii găsim aceeaș vibrare și acelaș ritm cu intensități și *timpi* identici, chiar când în timp le des-

1) Ibid., pag. 72.
2) Ibid., pag. 73.

part zeci de milenii, iar în spaţiu, prăpastii imense şi de netrecut. Istoria ca ştiinţă nu are a demonstra „progresul" pe care l-ar fi înregistrat nenumăratele generaţii în decursul mileniilor scurse, ci a ne da „o privire sintetică" despre viaţa „fiinţei unice", care este Umanitatea, „ale cărei *forme concrete* de vibrare şi ritm sunt în *devenirea lor, organisme complete*, cu naştere, creştere, îmbătrânire şi moarte, — nenumărate în varietatea lor, întocmai cum nenumărate sunt speciile unei familii biologice, în timpul şi spaţiul geologic" [1]).

Din punctul său specific de vedere, care e *devenirea*, istoria se foloseşte necontenit de două noţiuni ce exprimă două entităţi cosmice: vibrarea şi ritmul. Iar devenirea şi ritmul sunt în funcţie după Pârvan de *material* plus *spiritual*, cel dintâi tinzând continuu spre inerţia perfectă, cel din urmă din contra la mişcarea maximă. Materialul şi spiritualul în condiţionarea lor reciprocă crează vibrarea, ritmul şi devenirea ondulatorie. „Iuţeala mişcării, resp. a ritmului, atârnă de apropierea forţei motrice. Şi tot astfel, apropierea maximă de isvorul de energie dă şi intensitatea maximă a vibrării". Pentru a ne convinge de aceasta, să ne gândim la transformarea lumii antice prin ideea creştină; sau la schimbările uriaşe ale Europei datorită ideei de reformă. „Materialul" însă continuă şi el să acţioneze. „...Nu idealizarea masselor, spune Pârvan, duce la jertfirea lor pentru spiritual; ci numai *turburarea*, iuţirea *vibraţiei şi ritmului vieţii lor*, printr'o puternică sugestie, pe baza instinctelor şi patimilor lor vecinice, îi face să-şi iasă din fire şi să aducă jertfe uriaşe quasi-idealiste" [2]). Aşa se explică de ce şi în noul ritm întâlnim abuzul, crima, trădarea şi distrugerile pe care le săvârşesc massele. Dar cum la masse „materialul" singur nu poate constitui devenirea istorică, tot aşa la geniile creatoare spiritul, cât timp nu se materializează, rămâne total neistoric. Materializarea spiritului începe odată cu exprimarea, când gândul devine comunicabil şi trainic. „Inceputul materializării gândului solitar e începutul devenirei istorice a geniului, ca şi a operei. Cu cât vibrarea e mai puternică, iar ritmul mai repede, cu atât materia refuză a-i da expresie. Trebue să se ajungă la o armonie şi simetrie dintre idee şi material, pentru ca inerţia brută să consimtă a deveni ritm transfigurat în memorial istoric" [3]). Intre vibraţia spirituală şi ritmul spiritual există un raport precis:

1) Ibid., pag. 74
2) Ibid, pag. 75.
3) Ibid., pag. 75—76.

„iuţeala ritmului e direct proporţională cu intensitatea şi invers proporţională cu amplitudinea vibraţiilor". Când, într'o epocă istorică, sufletele vibrează intens, acea epocă are şi un ritm foarte grăbit, adică devenirea ei e foarte agitată şi foarte scurtă, cum a fost de pildă cazul cu sec. V elen sau cu Renaşterea italiană. Când, din contra, într'o epocă, sufletele vibrează domol, ritmul acelei epoci este şi el încet, de pildă viaţa orăşenească din Europa în comparaţie cu cea din America. Amplitudinea vibraţiilor este „condiţionată de forţa totală a spiritualului, care produce vibrarea cea nouă, iar lărgimea undei, cuprinderea în vibrare a unui spaţiu cât mai larg, cere fireşte încetinirea tactelor, dar în schimb dă rezonanţă şi maestate incomparabilă valului ondulat al *devenirei spirituale,* adică al istoriei omeneşti. Linia devenirei e atunci puţin agitată, dar amplu curbată şi foarte lungă: v. civilizarea lumii mediteraneene în cele şapte veacuri elenistico-romane, de la Alexandru la Teodosiu".

Inţelegerea vieţii omeneşti nu poate avea loc numai cu ajutorul noţiunilor fundamentale de mai sus. Ci mai e nevoe de încă alte două: de *factorii* istorici şi de *exponenţii* istorici. Dacă privim un timp dat, constatăm anumite diferenţe de presiuni materiale sau morale, presiuni care dau loc unor deveniri caracteristice. Agenţii care provoacă aceste diferenţe de presiuni şi dau naştere acestor noui deveniri sunt numiţi de Pârvan factori istorici. Aceşti factori sunt după Pârvan extrem de variaţi: cosmici (influenţa sistemului solar şi a energiei universale asupra vieţii terestre), particulari-geografici, materiali-antropogenetici (economici), spirituali, etc. Inceputul oricărei deveniri nu stă însă în factorii puri, metafizici, ci în ceeace Pârvan numeşte factori secundari, adică în devenirile anterioare. „Fiecare devenire e un factor generator de noui deveniri" [1]). Societatea omenească este mediul prin care şi în care se exprimă şi se împlinesc factorii istorici. Societatea omenească este aşadar exponentul factorului istoric, exponent care poate fi sau *individual,* „când factorul istoric pune în vibrare indivizi izolaţi", sau *social,* când factorul istoric pune în vibrare material-spirituală o întreagă colectivitate. Exponenţii istorici au şi ei o natură foarte complicată şi formează o serie foarte variată. Astfel avem: faptele de viaţă omenească vegetativă, numai consumatoare de bunuri şi idei; viaţa sufletească a mediocrităţilor

1) Ibid., pag. 78.

conducătoare şi conduse; a şefilor politici linguşitori şi conrupători ai mulţimii; a scriitorilor şi artiştilor de sută; etc.

„Rezultatele acţiunii factorilor istorici asupra Umanităţii sunt faptele istorice, adică fenomenele de viaţă cu caracter organic de devenire în timp şi spaţiu". Faptele istorice sunt după Pârvan extrem de greu de analizat şi de circumscris, fiindcă sunt foarte variate. Ce asemănare este între o monarhie, o bancă, un răsboiu, un tablou, o revoluţie, — care toate sunt fapte istorice, cu care are a se ocupa istoricul? Complicaţia vine de acolo, că „ele sunt rezultatul *unei* deveniri, sunt parte dintr'o *altă* devenire, sunt *ele însele* o devenire şi sunt *factorul unei sau mai multor* deveniri posterioare"[1]). Istoricul trebue să ţină seamă de toate aceste legături multiple pe care le prezintă faptul istoric. Pornind de la analiza ideilor genetice care stau la baza lui, istoricul va obţine o înţelegere exactă a lui „numai atunci, când caracterul *fundamental* al faptului istoric e pus în legătură cu devenirea prin excelenţă înrudită lui, din care, ca fenomen *sintetic*, pe baza *unei* idei capitale, el face parte, oarecum exclusivă, deşi are atâtea legături secundare, cu alte idei şi cu alte deveniri". Numai prin găsirea acestui caracter specific al faptelor istorice, istoria universală depăşeşte haosul inform de descrieri pur formale şi naivele ipoteze cauzale şi teleologice, ridicându-se la punctul de vedere general omenesc, care e totuna cu istoric-universal.

Am văzut cum după Pârvan valorile istorice, în sine, sunt vibrări, deveniri, ritmuri, resonanţe. Puterea, lărgimea şi spiritualitatea acestor valori, le putem sesiza numai după ce analizăm cele trei spaţii în care pot fi plasate valorile istorice: *spaţiul terestru, spaţiul uman* şi *spaţiul cosmic*. Prin spaţiul terestru Pârvan înţelege „întregul mediu al litosferei, hidrosferei, atmosferei şi biosferei, influenţate ori influenţabile de om, prin geniul său transformator, adaptator la viaţa sa, conştient dominatoare, a întregului mediu pământesc". Schimbarea aspectului natural al spaţiului terestru prin intervenţia activă a omului, va avea drept rezultat apariţia unor „fenomene cu lungă resonanţă spirituală", care sunt valori istorice specifice. Descoperirile, invenţiile, aplicările tehnicei, chiar progresele ştiinţifice ale omenirei intră după Pârvan aci. In opoziţie cu spaţiul terestru stă după el spaţiul uman, cu cele patru aspecte ale lui: social, politic, etic şi estetic, adică „lumea individual-socială şi social-

1) Ibid., pag. 79.

individuală, în infinitele ei forme şi manifestări spirituale, absolute şi relative, cultura sufletului omenesc ca entitate cosmocentrică". E vorba aci de valoarea aspectelor devenirei gândurilor şi faptelor omeneşti, după intensitatea, calitatea şi durabilitatea lor, valorile istorice propriu zis antropomorfe. In sfârşit, e spaţiul cosmic, cu legile lui inexorabile, în stare să anihileze voinţa omenească. Prin cunoaştere însă, omul ajunge fie să-şi pună viaţa în acord cu ele, fie să li se supună, utilizând unele forţe împotriva altora. Omul care îndrăsneşte să se ridice până la această înălţime, înfruntând energiile cosmice, este el însuş, nu o „simplă vibrare meschină a unui biet organism terestru", ci manifestarea marilor energii universale. „Toate valorile istorice de caracter metafizic, religios, ori de filosofie a ştiinţei, adică prelungirea gândului nostru creator peste *limitele naturale* ale simţurilor şi înţelegerii omeneşti, nu va putea fi valorificată deplin decât prin aşezarea în mediul cosmic a fiinţei noastre individuale şi generale, omeneşti" 1).

Dar pentru a obţine o determinare cât mai adecvată a valorilor istorice, se impune, spune Pârvan, să ţinem seamă, pe lângă esenţa lor evolutiv-creatoare şi pe lângă spaţiile în care devin, şi de natura lor particulară, subiectivă, de ceea ce Pârvan numeşte fenomene de *formă* şi fenomene de *conţinut*. Formele sunt după el în continuu flux, ele devin, dar nu se repetă niciodată, constituind valorile propriu zis istorice, care caracterizează diferitele epoci. Ca atare ele aparţin trecutului, au o valoare strict „istorică". Cu totul altfel se prezintă fenomenele de conţinut: ele fiind „expresia legii de *unitate* omenească şi cosmică a esenţei vieţii creatoare", au o existenţă perpetuă. Spiritul e continuu creator şi ca atare el nu aparţine numai trecutului, ci şi prezentului; el nu este numai *istoric*, ci şi *contemporan:* „ideile creatoare elene sunt *valori istorice* aşa de intense, încât prin partea lor de spirit general omenesc, ele devin valori oarecum etern omeneşti, şi deci perpetuu valabile". Atât conţinutul cât şi forma sunt derivabile cosmic şi cea din urmă stă într'un raport de subordonare faţă de cel dintâi: „căci *istoric* înseamnă *antropocentric,* iar omeneşte spiritul-formator primează asupra formei spiritualizate" 2).

Trei sunt categoriile în care se împart după Pârvan devenirile istorice şi prin urmare şi valorile istorice: *biologic-*

1) Ibid., pag. 82.
2) Ibid., pag. 83.

utilitare, ritmic-vitale şi *raţionale*. Devenirile biologic-utilitare sunt determinate de instinctul de conservare şi perpetuare a speciei, cum ar fi: lupta împotriva animalelor şi a omului, migraţiile după hrană, năvălirile în ţinuturile mai fericit înzestrate, diferite industrii şi meşteşuguri tehnice, născocirile pentru nevoile vieţii de toate zilele, inventarul viu şi mort al gospodăriei, etc. Devenirile ritmic-vitale sunt acelea care decurg din ritmul însuş al vieţii, din nevoia omului de a se descărca de energia disponibilă, de puterea vieţii, de sentimentul fericirei existenţei. „In strigăt ritmat, în mişcare ritmată, în ornamentare ritmată (punctele şi liniile repetate ale primelor ornamente omeneşti nu sunt decât toate pictate, zgâriate ori săpate), omul se pune instinctiv, sentimental, formal, prin geniu încă subconştient, în armonie cu ritmica universală..." [1]). Şi a făcut acest lucru în diferite atitudini în decursul lungei deveniri a omenirii. Sunt, în sfârşit, devenirile raţionale, care sunt „crescute din conştiinţa despre sine şi despre lume a omului" şi prin care omul se ridică deasupra utilitarului biologic, căutând să judece binele şi răul, dreptul şi nedreptul, în sine, să găsească o raţiune etică, estetică şi metafizică existenţei, să descopere legi universale şi să introducă ordinea, logica, *raţiunea* în haosul de forţe oarbe. „Devenirile raţionale cuprind spaţii şi timpuri general omeneşti, urmărind înainte de toate sufletul omenesc ca forţă luptătoare şi creatoare în multele aspecte ale vieţii devenite conştientă de sine" [2]). In toate domeniile de manifestare a spiritului, în filosofie, religie, artă şi ştiinţă, cât şi în viaţa socială, se observă în aceste deveniri raţionale, o stare de independenţă a omului faţă de natură, de privire obiectivă, desinteresată a lumii, de comportare socială şi politică idealistă, într'un cuvânt de spiritualizare. „Devenirile raţionale, spune Pârvan, precumpănesc în istorie. Căci abia prin conştienţizarea indivizilor şi masselor se asigură continuitatea logică, organică, a devenirilor umane" [3]).

In ce priveşte ritmul, Pârvan distinge două categorii: *ritmul pasiv* şi *ritmul activ*, cărora li se supun atât mulţimile cât şi indivizii singurateci, creatori. Iar dacă analizăm natura ritmului devenirilor omeneşti, găsim la el, din punct de vedere psihologic, trei nuanţe, ce se prezintă sau simultan, sau succesiv, sau exclusiv: una sentimentală (începutul agitaţiei la indivizi şi la masse), alta voluntară (constituind începutul la indivizi şi cul-

1) Ibid., pag. 84.
2) Ibid., pag. 85
3) Ibid., pag. 100.

minarea şi sfârşitul agitaţiei la masse) şi în sfârşit o a treea raţională (care nu se întâlneşte la masse, ci numai la indivizi). In ritmul activ prepoderenţa o are însă elementul raţional. Viaţa omenească e o *sinritmie*, o armonie poliritmică. Dar această armonie poliritmică, fruct al vieţii creatoare spirituale, nu e posibilă decât printr'o punere în acord a diferitelor ritmuri, iar această punere în acord a diferitelor ritmuri o fac, nu colectivităţile, ci personalităţile solitare, cu voia sau poate chiar fără voia lor. „Biruinţa ordinei, a euritmiei, asupra tumultului, a aritmiei, e opera raţională, a ritmului conştient individualist, creator la rândul lui, de idei ritmice sociale, pe baza cunoaşterii sau a intuiţiei geniale în oceanul interdependenţelor ritmice"[1]). Altă dată Pârvan vorbeşte de trei categorii de ritm. Mai întâi este *ritmul*, pe care el îl numeşte *imitativ*, prin care vrea să exprime cele mai simple creaţii artistice autonome, având ca bază forma reală a vieţii. Odată dobândit acest ritm, omenirea are deschisă linia devenirei creatoare la infinit. Creaţia ritmic intuitivă este o creaţie solitară. Este apoi *ritmul constructiv*, creaţie cu caracter social, care e experienţă şi tehnică, transmisibile. Creatorul în această fază „nu dă pur subconştient ce simte, ci potriveşte, stilizează, umanizează, adică socializează cucerirea lui tehnic reproductivă". Creaţia ajunge la un canon al formelor: religioase, politice, sociale, artistice. „Acest canon apasă asupra tuturor creatorilor: ritmul vital, propriu fiecăruia, este influenţat, ba chiar modificat, de tradiţia creatoare şi creată, anterioară lui. Creaţia se organizează, creatorii învaţă meşteşugul. Societatea intervine cu voinţa ei şi impune ritmul constructiv după formele consacrate"[2]). Este, în sfârşit, *ritmul creator antropomorf*, prin care se înţelege o exprimare a lumii şi a vieţii în analogie cu omul. O puzderie de fiinţe bune şi rele populează universul, sunt creaţi zei asemănători oamenilor, apele şi copacii vorbesc caşi oamenii. „E o bucurie copilărească a vieţii în această atmosferă cosmic-umanizată, e un ritm vioiu şi continuu variat, e o spontaneitate general lirică a întregi popoare care au fost binecuvântate cu acest ritm antropomorf, e o purificare de monstruos, animalic, greoiu, material, e o adevărată liberare a umanităţii de groaza necunoscutului inert"[3]).

Ritmul prezintă după Pârvan o intensitate, care e hotărâtoare în devenirile sufletului omenesc. Sunt o mulţime de ele-

1) Ibid., pag. 149.
2) Ibid., pag. 97.
3) Ibid., pag. 98—99.

mente, ca greutăţile vieţii materiale şi ale mediului geografic, robia agrară, industrială şi biurocratică, în stare să înăbuşe orice ritm spiritual. „Deabia când creşterea sufletului individual ori creşterea sufletului colectiv devine liberă de orice înlănţuiri, biologice, sociale, religioase, politice, economice, militare, deabia atunci poate fi vorba de o *intensitate* a ritmului"[1]). La viaţa latentă nu întâlnim intensitate şi nici profunzime. Acolo însă unde avem faptul creşterii sufletelor, avem: 1⁰ ritm de creştere şi 2⁰ ritm de creştere spirituală. „In întâia lui însuşire el e un ritm extensiv, energetic, general-vital. In a doua însuşire el e un ritm intensiv, transformator-ordonator, creator-uman. Mişcarea de pură creştere a unor energii spirituale individuale ori colective ar putea fi numită cantitativ energetică. Mişcarea de creştere a energiei spirituale individual solitare ori colectiv-social-culturale, ar putea fi numită calitativ-energetică. Am avea cele două feluri de intensităţi ale ritmului creşterii vieţii spirituale, cel cantitativ şi cel calitativ, adică cel colectiv-civilizator şi cel cultural-creator, adică cel social şi cel individual"[2]).

Prin intensitatea cantitativă a ritmului, Pârvan înţelege amplitudinea *spaţială* a undelor vibratorii, adică ritmul se întinde, agitând-o, pe o suprafaţă geografic umană cât mai vastă, fără s'o schimbe însă esenţial, căci ideile pure joacă un rol foarte şters, fiind în schimb predominante impulsiile instinctive, prejudecăţile tradiţionaliste. Prin intensitatea calitativă a ritmului istoric, Pârvan înţelege amplitudinea undelor vibratoare în *timpul* devenirei umane, adică durata într'un timp cât mai îndelungat a influenţelor unui fenomen puternic de viaţă omenească şi care transformă esenţial această viaţă, cum ar fi de pildă doctrina salvării a lui Buddha sau acea a lui Iisus, viaţa eroică a lui Alexandru cel Mare, arta şi filosofia greacă, ideea social-politică republicană romană, arta renaşterii italiene, etc.

Dar ceeace determină natura, structura şi intensitatea ritmului, sunt după Pârvan *ideile ritmice*. Iar ceeace pune în mişcare viaţa şi o ordonează, sunt două lucruri, două realităţi eterne, cum le numeşte Pârvan: ameninţarea morţii şi bucuria vieţii, fiecare dând naştere câte unui principiu inspirator vital. „Ameninţarea morţii crează ideile active *conservator-vitale*, bucuria vieţii crează ideile active *generator-vitale*"[3]). Cele dintâi sunt utilitar-sistematizatoare şi privesc organizarea vieţii mate-

1) Ibid., pag. 154.
2) Ibid., pag. 154.
3) Ibid., pag. 158.

riale şi sociale, reglementarea raporturilor pragmatice dintre individ şi societate, etc., pe când cele din urmă sunt idei libere, desinteresate, formând o lume de gând şi vis, pătrunzând în domeniul poeziei şi metafizicei şi punând în vibrare prelungă şi profundă nu numai suflete individuale, dar chiar „întregi grupe sociale superiorizate-spiritual". Cele dintâi vor avea în genere un ritm greoiu şi vor fi banal de asemănătoare la popoare care n'au legături nici în timp şi nici în spaţiu. Cele din urmă, dimpotrivă, vor avea un ritm uşor, variat, nou, elegant şi graţios. Ideile generator-vitale sunt creatoare ale celor două ritmuri fundamentale ale vieţii active umane: ale ritmului ornamental şi ale celui monumental. „Primul e în funcţiune de plăcere a vieţii, al doilea în funcţiune de biruire a morţii. Primul este înainte de toate formă armonioasă: tact allegro al vieţii. Cel de al doilea este ideea de eternizare prin sinteză abstract-formală a gândului general omenesc, ca atare, suprapus tehnicei, artei ori filosofiei şi religiei prea contemporane... Şi dacă ornamentalul e înainte de toate ritmul specific al înflorirei vieţii, în toate aspectele ei, monumentalul este ideea care uneşte, adâncind ca sentiment şi gândire, toate artele plastice, ba chiar poezia şi muzica: de abia prin monumental arta îşi capătă *spiritul*"[1]). Ideile ritmice generator-vitale îşi au corelatul lor în *formele ritmice* cosmice. Astfel, „ideea ornamentală pură e corelată cu *ritmul de repetiţie*, linia mereu aceeaşi a tactelor extreme", iar „ideea monumentală pură e corelată cu *ritmul de compensaţie*, linia mereu nouă şi totuşi continuu armonioasă a ideilor şi formelor, integrate prin sinritmia spirituală-formală".

Dacă privim curbele ondulatorii, adică *undele ritmice*, ne vom clarifica şi mai mult realitatea spirituală vibratorie. Vom constata anume că sunt două grupe de unde ritmice: unde închise într'un fel de ritm static, cum e cazul în artă, ştiinţă, filosofie, drept, şi unde deschise înspre infinit într'un fel de ritm dinamic, cum e cazul cu ritmul social, politic, religios, etc. Iar ritmul vieţii creatoare omeneşti ni se va revela ca „un *ritm de creştere a energiei generale umane*", ce se manifestă în două chipuri: „creşterea prin conservare a energiei continuu acumulate pe cale biologică, ritmul de repetiţie, — creşterea prin multiplicare şi transformare a energiei continuu create pe cale spirituală, ritmul de compensaţie".

Privit din punctul de vedere al *evoluţiei* lui, ritmul istoric

1) Ibid., pag. 159—160.

se împarte după Pârvan în *ritm de tradiție* și în *ritm de inovație*, fiecare cu importanța lui proprie și indispensabilă.

Ritmul istoric stă firește în strânsă legătură cu cele două tendințe care guvernează materia cosmică: pe de o parte cu tendința materiei cosmice de a se *integra* în coesiune, uniformitate și inerție, pe de altă parte cu tendința materiei cosmice de a se *diferenția* în activitatea ei. „La fel este lupta dintre *integralul biologic* și *diferențialul spiritual* din om, cari reprezintă în materia noastră pieritoare, ca indivizi și ca tot, ›cele două eternități cosmice, inerția și vibrarea. Ritmul de tradiție apără materia omenească de distrugerea prin spiritualul absolut, ritmul de inovație provoacă necontenit materia omenească la vibrarea maximă. Ambele împreună constitue divina sinritmie a culturii omenești creatoare, armonioasa ondulație ritmică a culturii omenești conștiente de sine însăși"[1]).

In sfârșit, Pârvan mai distinge la ritm și *spiritul* lui, spirit care după el este fericirea, nemurirea, Dumnezeirea. „Ideile transcendente hărăzite nouă de Cosmos, ca parte integrantă din el — și ele ca și noi — Infinitul și Eternitatea, își cer formă umană: iar forma e, ca și în Cosmos, vibrare. Vibrarea însă, până la sentimentul coborîrei zeului în noi e revelația spiritului ritmului"[2]).

Din expunerea făcută până acum, s'a observat ce dificultăți ne pândesc, când e vorba de diferitele categorii de ritmuri la Pârvan. Și aceste dificultăți poate că nu sunt de neînvins. Sunt altele care se înfățișează deschis ca insurmontabile: anume conflictul dintre idealismul subiectiv, pe care Pârvan îl enunță și-l afirmă categoric pe de o parte, și ontologismul lui energetist pe care-l enunță și afirmă tot așa de categoric pe de altă parte. Dar să vedem mai îndeaproape în ce constă acest conflict iremediabil din concepția lui Pârvan. „Un fenomen de viață omenească, spune Pârvan, e în sine indiferent și neutru, ca orice fenomen al vieții cosmice. El devine „religios", „artistic", ori „istoric", după atitudinea ce-o luăm noi față de el. Iar această atitudine dă fenomenului cosmic un aspect uman, care nouă, în strâmtimea obicinuită a orizontului nostru, ni se pare singurul său aspect, ba chiar esența lui, în vreme ce, de fapt, el rămâne înainte de toate esențial, cosmic, iar aspectul său, general, ritmic...

1) Ibid., pag. 172.
2) Ibid., pag. 175.

Istoricul deci nu se află în fața unui fapt istoric, ci în fața unui fapt cosmic. El îl transformă în fapt istoric prin atitudinea sa creatoare. Muritorilor obicinuiți li se pare atunci că însuș faptul originar a devenit istoric: ceeace firește e o simplă iluzie antropomorfică"[1]). De aci rezultă că după Pârvan, un fapt cosmic devine, nu este istoric, prin atitudinea creatoare a istoricului, că istoricul este acela care impregnează unui fapt caracterul de istoric. Şi deseori Pârvan relevă caracterul antropomorfic al noțiunilor fundamentale, structura subiectivă a mijloacelor de cunoaștere. Ceeace, dacă ar fi exact, ar face zadarnică orice cercetare științifică. Totuș, împotriva acestor idei clar și categoric exprimate, Pârvan vorbește de fapte istorice ca valori eterne, cu existență absolută, căutând să determine și care este structura particulară a acestor fapte. In ciuda afirmațiilor sale idealist subiective, însă, Pârvan este un ontolog, pentru care faptele reale au o existență independentă de conștiința empirică a istoricului. Şi, consecvent, numai o asemenea atitudine îndreptățește o filosofie în genere și o filosofie a istoriei în specie. Nu este mai puțin adevărat că pentru cititorul neavizat, ideile acestea contradictorii de la baza concepției lui Pârvan constitue o mare dificultate[2]).

---

1) Ibid., pag 50.

2) Asupra lui Vasile Pârvan a se vedea și „Arhiva pentru Știința și Reforma socială", 1928, care cuprinde următoarele studii: *D. Gusti*, Personalitatea lui Vasile Pârvan, un model academic; *G. Lambrino*, Vasile Pârvan, Eruditul, Organizatorul; *Tudor Vianu*, Vasile Pârvan și concepția tragică a existenții; *Costin St. Stoicescu*, Vasile Pârvan și istoria economico-socială a Antichității; *H. Metaxa*, Vasile Pârvan, Note bio-bibliografice. Deasemeni: *Al. Busuioceanu*, Pârvan gânditorul, 1934; *V. Băncilă*, Tragicul lui Pârvan și tragicul modern, în volumul „In memoria lui Vasile Pârvan", 1934.

D. Drăghicescu

Născut la 4 Mai st. v. 1875, în Com. Zăvoeni, din Jud. Vâlcea, după ce face şcoala primară în satul natal, iar cursul secundar la liceul Carol din Craiova, se înscrie în toamna anului 1896 la Universitatea din Bucureşti, ca student la drept şi filosofie. In toamna anului 1900 îşi dă licenţa în filosofie, iar în Ianuarie 1901 pleacă pentru studii la Paris, unde rămâne patru ani. Aici a lucrat la Universitate cu Espinas, H. Michel, Boutroux şi Durkheim, iar la Collège de France a audiat pe Ribot, Tarde şi Bergson. In acest timp a călătorit şi în Germania, unde la Berlin a audiat cursurile lui Simmel şi Paulsen, Schmoller şi A. Wagner, iar unele din vacanţe petrecându-le în Anglia şi Italia. Intors în ţară în toamna anului 1904, D. Drăghicescu este numit peste câteva luni, adică în Aprilie 1905, conferenţiar de sociologie la Universitatea din Bucureşti, dar nu deţine această demnitate în învăţământul superior decât până în 1913, când îşi dă ostentativ demisia. După aceea, deputat şi senator în mai multe rânduri, D. Drăghicescu este numit în 1935 Ministru Plenipotenţiar al ţării în Mexic, unde rămâne până în 1937, când, atingând limita de vârstă, misiunea sa a încetat.

Deşi ales de atâtea ori în parlament, totuş activitatea politică n'a jucat un prea mare rol în viaţa lui D. Drăghicescu. Căci mai presus de orice alte preocupări, el a pus îndeletnicirea sa cu filosofia. Astfel, de la plecarea din învăţământ, adică aproape trei decenii, D. Drăghicescu a dus o viaţă închinată cercetărilor ştiinţifice şi filosofice, destul de variate. Iar dacă ideile lui sunt, în ţară, prea puţin cunoscute, acest lucru se datoreşte în parte şi faptului că şi-a publicat aproape toate lucrările în limba franceză la Paris, în cunoscuta colecţie: *Bibliothèque de Philosophie Contemporaine,* răspândită în toate ţările civi-

lizate, ceace a făcut că gândirea sa este mai cunoscută în Occident şi în America decât în România.

D. Drăghicescu a publicat până acum: *Din psihologia poporului român* (1906); *Partide politice şi clase sociale* (1921); *Evoluţia ideilor liberale* (1920); *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social* (Paris, Alcan, 1904); *Le problème de la conscience* (Paris, Alcan, 1907); *L'idéal créatur* (Paris, 1914); *La réalité de l'Esprit* (Paris, Alcan, 1928); *La nouvelle cité de Dieu* (Paris, Marcelle Lesage, 1929); *Vérité et revélation* (*2 vol.,* Paris, Alcan, 1934).

D. Drăghicescu este înainte de toate un sociolog. Punându-şi câteva probleme fundamentale de sociologie, asupra cărora a aruncat lumini vii, D. Drăghicescu n'a rămas totuş numai la probleme de sociologie, ci a mers mai departe, abordând, cu pregătirea şi competenţa lui de sociolog, atât probleme de filosofia religiei cât şi probleme de filosofia istoriei. Sau mai bine zis, încercările lui de a deslega problemele sociologice pe care şi le punea, l-au dus în mod necesar şi organic la filosofia religiei şi la filosofia istoriei. Problema fundamentală de la care a plecat D. Drăghicescu, a fost raportul dintre individ şi mediul social, care adâncit se prezintă ca un raport între libertate şi determinism. In vremea când D. Drăghicescu se ocupa cu această problemă, doi gânditori reprezentau concepţia deterministă: Karl Marx şi E. Durkheim, cel dintâi reprezentând un determinism materialist, iar cel din urmă un determinism sociologic. Pentru a stabili adevăratul raport între individ şi societate, el a căutat să vadă pe acela dintre psihologie şi sociologie, căci dacă psihologia este ştiinţa individului şi sociologia a grupului social, nimic mai logic decât concluzia ca raportul dintre psihologie şi sociologie să oglindească raporturile dintre individ şi societate. Iar rezultatul comparaţiei analitice dintre aceste două ştiinţe, D. Drăghicescu a căutat să-l verifice prin analiza raporturilor dintre mediul social şi personalităţile istorice ilustre, mari talente şi genii, etc. Examinând raportul dintre geniu, epocă şi împrejurările istorice, dintre geniu, masă şi mediul social, el ajunge la concluzia că geniul este o sinteză creatoare, — creatoare, fiindcă ea cuprinde ceva mai mult decât componenţii ei — şi anume o sinteză a stărilor sufleteşti, a aspiraţiilor massei şi a mediului social în care trăeşte geniul. Aceasta confirmă în adevăr concluzia rezultată din examinarea raportului dintre psihologie şi sociologie că legile fundamentale psihologice

sunt în esenţă aceleaşi cu legile sociologice, continuând în chipul acesta cercetările în direcţia pe care o trasese Aug. Comte pe de o parte, care nu admitea psihologia ca ştiinţă, iar pe de altă parte Durkheim, care elimina metoda psihologică, pe motiv că are un caracter subiectiv, din studierea fenomenelor sociale, ambii recunoscând însă că actele superioare de conştiinţă — pentru Durkheim chiar principiile, categoriile — sunt produse ale vieţii colective.

Natura lucrurilor după concepţia kantiană, nu este accesibilă în mod direct cunoaşterei ştiinţifice, ci numai în mod indirect, cu ajutorul raporturilor dintre lucruri, care sunt accesibile cunoaşterii şi se pot exprima prin legi. Formula lui Montesquieu este în acest sens justă: *legile exprimă raporturi necesare derivând din natura lucrurilor*. Această formulă, citită în sens invers, e valabilă şi pentru fenomenele de conştiinţă, întrucât ea stabileşte o legătură cauzală între natura lucrurilor şi raporturile dintre ele formulate în legi. Dacă natura lucrurilor este produsul raporturilor dintre ele, nu se poate ajunge la cunoaşterea ei decât cunoscând aceste raporturi. In această formulă a lui Montesquieu, D. Drăghicescu găseşte mijlocul de a face sinteza concepţiei kantiene cu pozitivismul lui Aug. Comte, punând bazele unui *neopozitivism,* după cum i-a recunoscut-o de Roberty, socoilogul rus de limbă franceză, — şi pe care baze se va desvolta şi înălţa întreaga sa construcţie filosofică şi sociologică. Conştiinţa, eul, ca natură efectivă a omului, este rezultatul raportului dintre indivizii constituiţi în societate: Stat, naţiune. Conştiinţa este schinteea, rezultat al raporturilor de întreciocnire a indivizilor şi modalităţile, funcţiunile ei superioare, sunt oglindirea modalităţii, formelor şi funcţiunilor sociale esenţiale. Conştiinţa noastră cu contrazicerile şi dialectica ei, acest *for interior,* este ecoul forului propriu zis, cu discuţiile contradictorii din forum, de la Atena şi Roma.

Acest lucru însă duce la o constatare foarte importantă, anume că psihologia exclusiv individuală este imposibilă ca ştiinţă, după cum e imposibilă ca ştiinţă şi sociologia positivă, care exclude individul şi subiectivitatea. După Drăghicescu singura posibilă ca ştiinţă este sinteza dintre sociologie şi psihologie sub forma unei psihologii sociale şi a unei morale sociale. Conştiinţa morală este generatoare a conştiinţei individuale. Prin urmare, pedagogia care creiază coesiunea activităţii şi a stărilor psihice, fundează psihologia şi nu aceasta din urmă pe cea dintâi. Libertatea este condiţia determinismului social şi, vice-versa, deter-

minismul face posibilă libertatea. Marx era doar revoluţionar, iar Durkheim el însuş admitea mai târziu că explicarea psihologică a actelor sociale e mai profundă decât cea sociologică.

După D. Drăghicescu legile sociologice se regăsesc în dreptul pozitiv şi ele nu mai sunt decât acte de conduită, activitate practică şi în special maxime de conduită etică de natură colectivă, ce se pot ridica până la universalitatea imperativelor etice kantiene. Acţiunea practică, activitatea, este materia pe care o manipulează ştiinţa moralei, din care este croită viaţa morală. Drăghicescu e de părere că morala este în acelaş timp ştiinţă şi artă, teorie şi tehnică, raţiune şi practică, fiind de acord în aceasta cu Kant, care concepe morala ca raţiune practică şi o opune ştiinţei care este raţiune pură, tehnica nefiind aci decât o aplicare practică a ştiinţei, — o dedublare care nu există în ştiinţa morală şi socială.

Individul cu conştiinţa lui, fiind un produs al vieţii grupului, care e un fenomen colectiv, nu mai poate fi considerat ca ceva heterogen, diferit de viaţa grupului. Produs al vieţii sociale şi oglindire a acestei vieţi, conştiinţa individului este la rându-i un factor social determinant, care face ca societăţile să evolueze. Când Drăghicescu vorbeşte de conştiinţa individului, pe care o consideră ca pe un factor determinant al evoluţiei sociale, el se gândeşte în primul rând la conştiinţa indivizilor geniali. Concepţia sociologică la care se opreşte este o sinteză vie, organică a psihologismului lui Tarde şi a pozitivismului obiectiv al lui Durkheim, în care individul nu exclude societatea şi socialul şi vice-versa.

După Drăghicescu, mecanismul evoluţiei se află în idealul creator. Căci idealul este instrumentul psihic al evoluţiei individuale şi sociale. Ideal şi evoluţie coincid: evoluţia este dinamismul extern, idealul este dinamismul intern, molecular. Cel dintâi este pus în mişcare de cel din urmă şi numai datorită dinamismului intern se produce dinamismul extern. La baza idealului creator se află imaginaţia creatoare, condusă însă de raţiune. Factorii idealului creator sunt: suvenirul, dorinţele, aspiraţiile. Drăghicescu analizează idealul creator în artă, ştiinţă, în viaţa socială şi religioasă, ajungând astfel, pe baza cercetărilor sale, la un *idealism sociologic*, care concepe evoluţia umanităţii ca aflându-se pe drumul unei continui perfecţionări. Idealismul sociologic al lui Drăghicescu se opune Evoluţiei creatoare a lui Bergson, căci în vreme ce evoluţia creatoare are ca motor instinctul şi coincide cu elanul vital, din contra, idealul

creator se bazează pe raţiunea însufleţită de dorinţi şi aspiraţii, transformată în chipul acesta în intuiţie idealizatoare.

Dacă în „L'idéal créateur", Drăghicescu este reprezentantul unui idealism sociologic, cu *Réalité de l'esprit* el face un pas mai departe, complectând idealismul lui sociologic cu un *spiritualism* de aceeaş natură. Ocupându-se pe larg cu realitatea spiritului, el analizează consistenţa şi coeziunea stărilor sufleteşti care-l constitue, ajungând la concluzia că spiritul deţine o realitate efectivă comparabilă cu aceea a oricărui obiect material, însă lipsit de materialitate. Făcând această analiză şi ajungând la o asemenea concluzie, Drăghicescu se comportă ca sociolog, adică nu se sprijină pe psihologia individualistă, al cărei adversar am văzut că este, ci se lasă continuu condus de convingerea că spiritul e de natură socială. Cu aceasta el crede că se poate înlătura credinţa şi practicile spiritiste, la care duce inevitabil psihologia exclusiv individualistă a lui W. James, care el însuşi sfârşise prin a practica spiritualismul.

Analiza pe care o face funcţiunilor sufleteşti — memorie, asociaţie de idei, abstracţiune — care duc la idei generale, la concepte, îi confirmă şi-i verifică, susţine el, spiritualismul său social. Căci conceptele şi reprezentările colective sunt după Drăghicesu echivalentul ideilor în sens platonician. Şi întrucât conceptele sunt de origine socială şi substanţa lor trăeşte în subsolul conştiinţei, iar societatea transcendă individul, nimic mai firesc ca aceste concepte şi reprezentări abstracte, adică colective, să se prezinte ca nişte realităţi transcendente, constituind lumea transcendentă a arhetipurilor şi a idealurilor.

„Realitatea spiritului" nu cuprinde însă numai fundamentele spiritualismului sociologic, ci totodată şi punctul de plecare pentru o nouă fază a cugetării lui D. Drăghicescu, determinată şi de prefacerile produse de răsboiul mondial. Fără să piardă legăturile cu realitatea socială, Drăghicescu abordează interesante probleme de filosofia istoriei. Evoluţia omenirii pe linia naţiunilor i se pare lui D. Drăghicescu terminată şi consolidată, rămânând de rezolvat acum procesul de unificare a naţiunilor. Acest proces ar reveni după gânditorul nostru organismului universal de la Geneva, Societăţii Naţiunilor. Dacă procesul social care a produs naţiunile a adus cu sine progresul ştiinţelor naturale, fizico-chimice şi biologiei, făcându-le să iasă din faza magică şi astrologică şi dându-le caracterul raţional şi experimental, cea de-a doua fază a evoluţiei, aşa cum e schiţată la Geneva, va avea poate menirea să aducă şi progresul ştiinţelor

sociale, a eticei şi a religiei, în acelaş sens ca şi la ştiinţele naturii, făcându-le adică să iasă din faza magică şi mistică în care se află încă, şi în special religia. Cum religia creştină a însemnat un enorm progres faţă de mozaism, determinat de universalismul social realizat de imperiul roman, rămâne de văzut dacă universalismul realizat de Societatea Naţiunilor nu va face să progreseze tot atât de mult sociologia, care, absorbind substanţa doctrinară a creştinismului, se va transforma într'un fel de teologie ştiinţifică, având un conţinut compatibil cu spiritul raţional şi critic al vremii noastre. *L'Ideal Créateur*, a cărui concluzie era că societăţile omeneşti, naţiuni, State, tind vădit să se întregească şi să constitue un tot organic, a apărut la Paris în Aprilie 1914 şi în Iulie a isbucnit răsboiul mondial, care a luat proporţiile şi mai ales violenţa şi semnificaţia răsboaelor civile la Roma. Răsboiul mondial s'a terminat prin Pacea dela Versailles şi crearea Ligii Naţiunilor, care reaminteşte sau chiar reeditează simbolic constituirea imperiului roman, prin întregirea, unificarea şi pacificarea tuturor popoarelor cunoscute ale antichităţii clasice.

Era în această realizare un fel de verificare a concluziilor din *Idealul creator* şi evenimentele din cursul răsboiului ca şi urmele lăsate au determinat orientarea gândirei în direcţia filosofiei istoriei. Consecinţele răsboiului mondial par a marca sfârşitul unei lumi şi începutul unei ere noi, pentrucă modificările morale şi sociale, pe care le-a provocat în viaţa omenirii contemporane, reamintesc căderea Romei sub loviturile hordelor barbare care au inundat imperiul şi l-au sfâşiat. Sf. Augustin descrie în *De civitate Dei* căderea Romei şi paralizarea civilizaţiei, cauzele şi consecinţele acestui eveniment, şi o stare generală morală, care prezintă o mare analogie cu aceea care a urmat după răsboiul mondial.

Care va fi destinul, evoluţia omenirii în viitor, care va fi ieşirea din situaţia haotică şi primejdioasă ce a urmat războiului mondial, este problema ce se pune ameninţător. Date fiind progresele tehnicii, cari dau răsboiului proporţii totalitare şi un caracter de distrugere universală, se poate întrevedea vreo scăpare?

Pentru a răspunde la această întrebare, D. Drăghicescu a întreprins un studiu, al cărui rezultat va fi un fel de trilogie, având ca titlu general: *Nouvelle cité de Dieu*, parafrazare a lui *De civitate Dei*, fiecare parte a acestei trilogii având titlurile acestea: Calea, Adevărul, Viaţa (via, veritas, vita) din care

primele două sunt deja publicate, prima: *Nouvelle cité de Dieu, (la Voie)*, şi a doua: *Verité et Révélation* (2 vol.), a treea: *La vie humaine et le Christianisme* aşteptând să fie editată. Pentru a putea întrevedea ce poate fi evoluţia omenirii viitoare şi destinul civilizaţiei contemporane, era necesar a reconstitui ciclul evoluţiei antice, care singură ne poate sugera viziuni despre evoluţia noastră viitoare. Reprospecţia, spune D. Drăghicescu, este absolut necesară prospecţiunii. Şi în adevăr, dacă comparăm desvoltarea civilizaţiei antice, pornind dela evul mediu al lumei eline şi până la apariţia creştinismului, cu evoluţia popoarelor moderne plecând de la finele evului mediu până azi, ciclul evolutiv modern pare o reeditare a celui antic. Aceeaşi desvoltare a cugetării, a raţiunii, a ştiinţelor şi artelor urmată de un fel de disoluţie şi decadenţă religioasă, morală, mintală şi socială, degenerând în violente conflicte de tot felul şi răsboae care ameninţă cu prăbuşirea şi distrugerea totală a civilizaţiei.

In antichitate creştinismul a venit şi a adus mântuirea civilizaţiei ameninţate, scăpând ce se putea salva. Şi dacă triumful creştinismului n'ar fi coincis cu năvălirile barbarilor, redresarea morală, regenerarea intelectuală şi socială, stânjenite şi în bună parte paralizate de năvălirile barbare, ar fi dat cele mai frumoase roade. In *Nouvelle Cité de Dieu*, prima parte (la Voie), D. Drăghicescu, reconstituind ciclul evoluţiei moderne în liniile lui esenţiale, care reeditează oarecum evoluţia lumii antice, ajunge la concluzia că, pentru a ieşi din haosul primejdios în care ne găsim, *calea* este cea marcată de Societatea Naţiunilor, reeditare modernă a imperiului roman, iar scăparea nu se poate întrevedea decât într'o reeditare a creştinismului, o revenire la un creştinism renovat şi adaptat la spiritul vremii şi care s'ar raporta la creştinismul tradiţional, întocmai cum şi creştinismul s'a raportat la mosaismul din care decurge, cu deosebirea numai că schimbarea ar fi mai radicală şi mai amplă.

Aceasta presupune o modificare a credinţei tradiţionale şi a noţiunii de Dumnezeu în felul modificării suferite de mosaism şi Iehova, care era zeul oştirilor, pentru a da pe D-zeu tatăl, al păcii, al milei şi al iubirii de oameni. Ce va fi această modificare, în ce va consta? Iată întrebarea cu care se termină *Nouvelle cité de Dieu (la voie)* şi la care va trebui să răspundă *Verité et Révélation*. Ceeace este pentru ştiinţă adevărul ştiinţificeşte stabilit, adică prin observaţie şi inducţie, este pentru religie revelaţia stabilită prin intuiţii şi deducţii conjecturale. Magia fiind punctul de plecare şi

al științei și al religiei, atribuțiile divinității se găsesc anticipate și realizate ilusoriu în magie. D-zeu este un magician universal. Noțiunea de D-zeu este însăș noțiunea de om, ale cărui atribute sunt ridicate pe planul absolutului, al infinitului și al perfecțiunii. Dealtfel D-zeu este în germene în substanța vitală a omenirii, care trăește pe pământ, și evoluția omenirii este desvoltarea progresivă a embrionului divin, care se nutrește din substanța vitală a generațiilor omenești. Bergson, în mod mai sumar, a spus cam acelaș lucru, când conclude (Les deux sources), că universul este o mașină de fabricat zei.

Inducție și intuiție sau revelație corespund în mintea noastră evoluției și revoluției realităților. Evoluția și inducția sunt caracteristice lumii și științelor fizice și fiziologice, intuiția și revoluția sunt caracteristice științelor și realităților sociale, morale și religioase, deoarece în lumea materială și biologică ciclul evolutiv a încetat și este închis, iar în lumea morală și socială este în curs și larg deschis. Revelațiile sunt produsul revoluțiilor, a trecerilor brusce de la o stare la alta, adesea cauza lor, pe când inducția este echivalentul mintal al evoluției, a trecerii lente, gradate și pe nesimțite, de la o stare la alta. Adevărul științific, care privește lumea materială, se descopere cu ajutorul *spiritului de geometrie*, iar adevărul religios, moral și social, cu ajutorul a ceeace Pascal numește *spiritul de finețe*, Bergson intuiție și religia creștină *revelație*, pentru că realitățile lumii fizice și biologice se repetă, iar cele ale lumii sociale, morale și religioase se schimbă mereu și se înoesc continuu.

Aici *a crede* înlocuește pe *a ști*, credința are aceeași valoare ca știința în lumea fizică. Ceeace a fost, este și se poate repeta, se poate prevedea exact și sigur, întrucât se va repeta. Aci a vedea înseamnă a prevedea; dincolo, unde nimic nu se repetă întocmai, ci totul se creiază și se schimbă mereu, ceeace va fi pe viitor se poate dori, bănui, spera, crede sau presupune cu aproximație, nu se poate însă prevedea sau ști sigur și exact nimic. Cu alte cuvinte, în domeniul științelor morale, sociale și religioase nu este posibilă decât o știință pe credit, comparabilă cu moneda de hârtie, pe când științele naturale și fizicochimice ar fi moneda metalică. Cum însă științele pozitive permit și promit o tehnică progresivă la infinit, putând realiza dorințele, aspirațiile și speranțele noastre, ele pot servi de acoperire metalică a științei pe credit ce este religia și a monedei fiduciare a științelor sociale și morale.

Afirmând că divinul este conţinut în germene in omenire, D. Drăghicescu precizează că credinţele, speranţele şi aspiraţiile noastre sunt elementele acestui germene divin, fiind în acelaş timp şi fermentul care deslănţue evoluţia socială şi morală a omenirii. Deaceea el afirmă că evoluţia omenirii nu este decât desvoltarea divinului în oameni. Timpul este gestaţia divinului în omenire şi D-zeu figurează omul ajuns în faza finală a procesului său evolutiv. In acest caz religia creştină şi dogmele ei ar fi chiar ştiinţa destinului omenirii şi al societăţii omeneşti.

Examinate în fondul lor, filosofia istoriei din secolul al XIX-lea, mai ales în Germania, şi cu atât mai mult filosofia idealistă, aduc o confirmare preţioasă a acestei concepţii despre D-zeu şi religie. Existenţa lui D-zeu este o realitate în felul şi de natura realităţii unui Stat, popor sau naţiune. Ideea de D-zeu are aceeaş valoare existenţială, ontologică, ca ideea de *societate*, de *libertate*, *justiţie*, *conştiinţă naţională* sau *socială*, *opinie publică*, etc. Ea nu este mai puţin realistă decât *conştiinţa* sau *spiritul* indivizilor sau al *colectivităţii* sau *spiritul timpului*, — idealităţi, idealuri pe cale de a se realiza şi materializa, abstracţiuni în curs de concretizare. Deşi nu sunt perceptibile, toate aceste idealităţi şi abstracţiuni posedă un început de realizare, de concretizare, şi dacă nu sunt palpabile, sunt totuş accesibile inteligenţii; nu se pot dovedi şi demonstra matematiceşte, dar nici nu se pot nega cu certitudine, confirma sau demonstra ca ireale. Dreptul este un început de justiţie, libertatea politică un început de libertate, opinia publică un fragment de conştiinţă socială sau naţională, iar conştiinţa şi spiritul omului un embrion de spirit divin. Evoluţia istorică a religiilor, istoria universală, sunt ca un fel de biografie a lui D-zeu, a cărui noţiune apare şi se desvoltă, evoluează şi se defineşte în raport cu extensiunea, creşterea, întregirea şi unificarea organică a grupurilor sociale, cetăţi şi popoare, în societăţi din ce în ce mai vaste.

In general acţiunea practică a ideilor şi instituţiilor religioase este determinantă pentru lărgirea, unificarea, coesiunea şi consolidarea grupurilor sociale. Religia, şi în special bisericile creştine, au ca misiune să desvolte partea morală a naturii omeneşti, să îmbunătăţească moravurile şi să cultive perfecţiunea sufletelor, pe când Statul şi instituţiile politice au misiunea de a desvolta viaţa practică, economică şi a încuraja cultura ştiinţifică şi tehnică a popoarelor. Religia are ca scop perfecţiunea şi Statul tinde să desvolte libertatea, puterea şi ştiinţa; cea dintâi urmărind realizarea perfecţiunilor divine în omenire, cel

de al doilea realizarea unei aproximative omniştiinţe şi atotputernicii, care liberează oamenii şi le face accesibil cel mai mare coeficient de confort şi fericire posibilă.

Cu aceasta se ajunge la o noţiune despre D-zeu şi despre Impărăţia cerurilor şi la o concepţie creştină, care depăşesc noţiunea şi concepţia tradiţională, le prelungesc, fără să le contrazică sau să le falsifice. Credinţa, doctrina creştină cu dogmele ei cele mai riscate şi în aparenţă nelogice, sunt şi pot fi păstrate în litera lor, cu deosebirea simplă ca spiritul ce le însufleţeşte să fie pus în armonie cu spiritul timpului, adaptat raţiunii critice şi progresului ştiinţelor pozitive. Astfel· păcatul original, isgonirea din paradis şi răscumpărarea, mântuirea, caritatea şi justiţia divină, judecata din urmă şi viaţa viitoare, pot căpăta o semnificare şi o justificare înoită, continuând dogmele tradiţionale în fondul şi în litera lor, fără ca să mai implice contrazicerile ce durează încă şi se adâncesc între ele pe de o parte şi raţiune şi spiritul critic al timpului nostru pe de altă parte. Misterele creştinismului, tainele bisericii: botez, nuntă, cuminicare, spovedanie, preoţie, penitenţă, călugărie, se pot accepta şi păstra într'un spirit nou şi cu un înţeles adecvat cu spiritul vremii, adică cu înţelesul unei tehnice psiho-sociale de mare valoare practică pentru cultura şi realizarea perfecţiunilor divine în omenire. Ele sunt faţă de dogmele creştine ceeace tehnica este faţă de ştiinţele teoretice naturale şi fizicochimice.

Dealtfel, înţelesul profund al crizei catastrofale prin care trece azi omenirea, este că dezastrul răsboaelor mondiale îşi are originea în decalajul constatat între progresele ştiinţei şi tehnicei de o parte şi imperfecţiunea moravurilor rămase staţionare, dacă nu regresive, pe de altă parte, decalaj care el însuşi are între altele drept cauză lipsa de armonie între doctrina creştină tradiţională şi progresele spiritului ştiinţific modern. Moravurile, instituţiile sociale şi economice învechite, care sunt contrazise de tehnica maşinismului modern, nu se mai pot sprijini pe dogme religioase, ele însele în desacord cu spiritul ştiinţific al vremii. *Omenirea şi civilizaţia sunt menite să dispară, prin exterminarea reciprocă a popoarelor, curmând astfel aventura omului pe pământ, dacă criza religioasă, atrăgând după ea criza universală, socială, economică şi politică, nu va fi, ea, cât mai degrabă curmată prin sincronizarea religiei cu ştiinţa.*

Cu alte cuvinte, dacă evoluţia religioasă nu se ridică la nivelul evoluţiei ştiinţei şi tehnicii, pentru ca să fie astfel sin-

cronizată cu spiritul ştiinţific al vremurilor moderne, aşa încât, la rândul său, religia creştină să poată ridica nivelul moral al omenirii, îndreptând şi redresând moravurile, uşurând rezolvarea problemelor şi conflictelor politice şi economice, şi regenerând sufletul omenesc, aventura umană în univers va fi destinată eşecului. Astfel, angrenajul progreselor tehnice în care este prinsă viaţa omenirii contemporane întrucât vrea să continue a trăi, o va constrânge, sub sancţiunea pierzării prin sinucidere, să evolueze progresiv către divinitate, adăogând o aproximativă perfecţiune morală la atributele quasi-divine de omnişiinţă şi a-tot-puternicie pe care este pe cale de a le realiza efectiv. Ce va fi şi cum se poate concepe acea redresare a moravurilor şi instituţiilor şi acea regenerare înoitoare a sufletelor, prin ce mijloace, pentru ca însfârşit aventura umană în univers să râvnească a-şi atinge scopul, iată ce ni se promite în ultima parte a trilogiei, intitulată: *La vie humaine et le Christianisme.*

Dându-şi seamă atât de insuficienţele şi limitele sociologiei cât şi de acelea ale psihologiei individuale, urmărind o întemeere mai adâncă precum şi o mai mare întindere a graniţelor sociologiei şi o încoronare a acestei ştiinţe prin speculaţii morale şi religioase, studiind evoluţia trecută a omenirii şi căutând să desprindă sensul destinului ei viitor, propunând totodată măsuri de îndreptare în sensul unui creştinism acţionând în colaborare cu ştiinţa, conturându-şi ideile într'un sistem, pe care singur îl caracterizează drept spiritualism sociologic, D. Drăghicescu ocupă în filosofia românească o poziţie de armonioasă conciliere, în care spiritul ştiinţific e susţinut de cel profetic şi vice-versa.

FILOSOFIA CULTURII

Contribuţii şi teorii

Incă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când încercările de emancipare politică au devenit tot mai puternice şi prefacerile, sub influenţa Occidentului, urmăreau să schimbe faţa ţării noastre, s'au impus şi problemele de filosofia culturii. Acea luptă împotriva formelor fără fond, adică a unor forme politice şi juridice inadecvate fondului nostru etnic, nu avea numai o simplă semnificare politică, ci şi una filosofic-culturală. Ca o manifestare dintre cele mai interesante în această vreme, trebue considerată activitatea ziaristică a lui Eminescu, care, cu viziunea lui cuprinzătoare şi adâncă, punea conştiinţei româneşti o seamă de probleme, a căror rezolvare nu putea fi ocolită. Trebuia ruptă legătura cu trecutul? Trebuiau părăsite tradiţiile? Comoara creaţiei populare trebuia lăsată să se piardă? Trebuia să adoptăm neapărat tot ceeace făcea Apusul? Sau sprijiniţi pe un trecut de lupte aspre, din care neamul nostru a ieşit cu caracterul său etnic neatins şi cu puterile de creaţie nealterate, să continuăm a toarce firul pe care ni l-au lăsat generaţiile trecute? Nu numai „Junimea", prin exponentul ei cel mai strălucit, a pus probleme de cultură cu o adâncă semnificare filosofică, ce aveau o strânsă legătură cu prefacerile politice şi sociale. Când ceva mai târziu, iea fiinţă mişcarea poporanistă, împreună cu nobilul ideal social pe care-l urmărea, această mişcare a venit în atingere, prin reprezentantul ei de seamă, C. Stere, şi cu filosofia culturii. Numai cât se pare că C. Stere se făcea interpretul unor idei similare din Rusia acelei vremi, pe care le voia înfăptuite şi la noi.

După răsboiul de întregire, problemele de filosofia culturii s'au pus cu mai multă insistenţă. Trebuie subliniat că acel care, în această vreme, a pus o seamă de probleme în desbatere şi a invitat personalităţi alese să le rezolve, adunând apoi contribuţiile lor într'un volum, intitulat *Politica culturii*, a fost D. Gusti. Dacă ideile adunate în acest volum nu se prezintă sub o formă suficient de sistematică şi unitară, dat fiind faptul că lucrarea are atâţia colaboratori, nu este totuş mai puţin adevărat că această lucrare trebuie socotită ca un eveniment în evoluţia filosofiei culturii româneşti. Ca manifestări de aceeaşi natură trebuesc considerate şi articolele şi studiile publicate în diferite reviste, în legătură cu oportunitatea mijloacelor de cunoaştere şi a concepţiilor de viaţă. Astfel, gânditori distinşi ca Nae Ionescu şi Nichifor Crainic recomandau o întoarcere la ortodoxism şi intuiţia mistică ca mijloc de cunoaştere, în vreme ce alţi gânditori, ca Mihail Ralea, pledau pentru raţiune, pentru libertatea de spirit, într'un cuvânt pentru un iluminism renovat.

Nici critici literari, ca E. Lovinescu şi H. Sanielevici, n'au rămas străini de filosofia culturii.

Totuş, cele mai interesante contribuţii şi teorii propriu zise le avem în acest domeniu de la filosofi. C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, Ion Petrovici, Lucian Blaga, Tudor Vianu, la care trebue să adăogăm pe geograful S. Mehedinţi, au aruncat, prin studiile lor, lumini vii asupra unor probleme fundamentale. Să-i luăm pe rând şi să vedem în ce constă aportul fiecăruia.

In *Cultura română şi politicianismul* (1904), C. Rădulescu-Motru, pornind dela ceeace trebue să se înţeleagă prin cultură, îndreaptă o filipică dintre cele mai energice împotriva politicianismului, adică împotriva acelei racile a vieţii noastre publice, care a făcut atâta rău ţării noastre. Ce este „politicianismul?" „...Un gen de activitate politică, — sau mai bine zis o practicare meşteşugită a drepturilor politice, — prin care câţiva dintre cetăţenii unui Stat tind şi uneori reuşesc să transforme instituţiile şi serviciile publice, din mijloace pentru realizarea binelui public, cum ele ar trebui să fie, în mijloace pentru realizarea intereselor personale"[1]). Fără a ţine seama de fondul sufletesc al poporului şi de condiţiile necesare şi

1) Cultura română şi politicianismul, Ed. III, 1904, pag. III.

indispensabile pe care le implică cultura în adevăratul înțeles al cuvântului, „politicianismul" a întreprins o serie de reforme, care în loc să înlesnească desvoltarea organică a vieții sufletești a poporului nostru, din contră a împiedicat-o și a turburat-o. „Politicianismul" nu și-a dat seama de rolul pe care-l joacă în viața unui popor cultura. „Cultura întreține între membrii unei societăți raporturile de autoritate și legăturile de solidaritate; încă mai mult, ea stabilește o continuitate în munca diferitelor generații"[1]. Bunurile sufletești — religioase, morale, estetice și științifice — desvoltă și înobilează activitatea atât a individului cât și a națiunii, potențându-le *individualitatea*, ci nu nimicind-o. „Cultura adevărată, prin mijlocirea căreea un popor se ridică și prosperă, se prezintă totdeauna ca o individualitate puternică. In ea găsim rezumate toate însușirile caracteristice ale societății, toate creațiunile mari și originale ieșite din sufletul acesteia. Amintirea zilelor trăite, precum și idealurile proectate în viitor; impresiile venite din lumea externă, precum și cele isvorâte din spontaneitatea sufletească se contopesc în ea ca într'un tot armonic și indivizibil. Cultura desăvârșită hotărăște diferențierea permanentă între popoare; ea este neîndoios cea mai înaltă manifestare a individualității. Exemplarele în care ea se întrupează sunt capetele de operă ale naturii, sunt justificarea vieții omenești însăși. ...Cultura desăvârșită, ca și personalitatea individului, este o potențare a legilor naturii; ea este un ideal care nu este dat a fi atins decât de cei aleși"[2]. Ceeace este important însă și demn de relevat, e că după C. Rădulescu-Motru cultura nu stă în bunuri materiale, ci în forța internă, în dispozițiile actuale ale sufletului unei generații. „O societate devine cultă din momentul ce membrii săi se bucură de anumite funcțiuni superioare sufletești, și întrețin conștient în practica vieții lor anumite deprinderi intelectuale și morale", — funcțiuni a căror apariție se datorește tendinței de adaptare din ce în ce mai perfectă a indivizilor la mediu, selecțiunii naturale și fenomenului de evoluție a organismului animal spre o diferențiere a elementelor lui. Iar desvoltarea covârșitoare a acestor funcțiuni superioare sufletești, omul a putut și o poate întreține numai datorită instrumentelor de muncă. Tot ce există ca fapt de cultură, există numai în măsura în care faptul e actual în sufletul indivizilor

1) Ibid., pag. 6.
2) Ibid., pag. 8.

şi al societăţii, şi orice unitate de cultură a unei societăţi nu există decât în funcţie de unitatea actuală a conştiinţei membrilor acelei societăţi. „Semnele exterioare ale culturii n'au nici un preţ, fără acea unitate de suflet, cu care ele trebuesc să fie legate. Cultura materială importată de peste graniţă, fie chiar cumpărată dela un excelent debitant, nu poate înlocui adevărata cultură: aceea care stă actuală în conştiinţa unei societăţi şi inspiră actele ei zilnice"[1]). Un popor care nu e capabil de personalitate, nu e capabil nici de cultură. Căci, aşa cum între elementele sufleteşti din conştiinţa unui individ se stabileşte o unitate, tot aşa e nevoe de o unitate între conştiinţele membrilor unei societăţi. „Popoarele cari ajung la această unitate de conştiinţă, au o cultură; iar cele care nu ajung, pot avea cel mult o *civilizaţie*"[2]). Pe când „cultura este o deprindere săpată în suflet", din contra „civilizaţia este o haină pentru corp". Şi pe când cea dintâi nu se poate imita, sau când se imită se ajunge la pseudo-cultură sau semicultură, cea din urmă se poate împrumuta prin imitaţie şi răspândi în chip uimitor.

Politicianismul însă n'a ţinut seamă de aceste adevăruri fundamentale. Introducând reforme după modelul ţărilor din Apus, fără să se întrebe dacă ele se potrivesc cu atributele sufleteşti ale poporului nostru, el a provocat o degradare şi o disoluţie în individualitatea poporului român. C. Rădulescu-Motru scoate cu vervă în relief toate relele pe care le-a pricinuit „politicianismul", cerând o îndreptare, care nu va putea să nu vină, fiindcă fondul intim al sufletului românesc a rămas încă nealterat! Pseudo-cultura, introdusă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea la români de către politiciani, va face loc culturii adevărate, ieşită din sufletul poporului român.

Dar Rădulescu-Motru nu s'a mărginit să combată adoptarea formelor străine cu consecinţele lor nefaste în cultura română, ci şi-a pus în mai multe rânduri în lucrările lui fundamentale, probleme de filosofia culturii (în *Puterea sufletească, Elemente de Metafizică, Vocaţia)*. Rădulescu-Motru se ridică hotărît şi energic împotriva gânditorilor — O. Spengler, H. Keyserling, N. Berdjajev — care înzestrează spiritul cu „o putere creatoare", creatoare de realitate, fără să determine precis nici ce înţeleg prin spirit, nici ce înţeleg prin creaţie. Inţeleasă

1) Ibid., pag. 56.
2) Ibidem, pag. 65.

în sensul „de activitate ieşită din neant, sau din pură libertate, cu o existenţă deasupra timpului şi spaţiului", creaţia este, spune C. Rădulescu-Motru, o pură iluzie, un sunet gol al vocii. Creaţia nu înseamnă nimic, dacă nu e pusă în legătură cu celelalte date ale naturii. „Creaţia este o activitate determinată de finalitatea naturii şi anume este activitatea de realizare, care urmează vocaţiei..."[1]). Spiritul nu crează nimic din nimic, ci când crează stă în funcţie de realitatea istorică şi de timp şi realizează o operă la care era predestinat, răspunzând unei chemări sau vocaţii. Dacă spiritul ar fi creator în sensul în care-l socot gânditorii de mai sus, adică independent de condiţiile istorice, iar operele culturale ar fi fructul unor inspiraţii cu totul arbitrare, viaţa culturală ar fi în cazul acesta asemeni unui haos, căci operele culturale n'ar prezenta nici un fir de continuitate şi n'ar putea fi înţelese decât de spirite congeniale autorului lor. In realitate, lucrurile stau cu totul altminteri: cu cât o cultură este mai înaintată, cu atât ea este mai ordonată, iar un spirit, oricât de extraordinar ar fi înzestrat, nu poate crea, fără să nu continue lanţul operelor de dinaintea lui. De la începuturile ei, „viaţa culturală s'a diferenţiat în ramuri de activitate, cu caractere bine definite, pe care nimeni pe lume nu le poate suprima sau înlocui". Fiecare domeniu de activitate dispune de mijloace proprii lui, care nu pot fi întrebuinţate în alte domenii, neputându-se de pildă face artă cu mijloacele ştiinţei şi ştiinţă cu mijloacele artei. Ceeace se numeşte îndeobşte originalitatea unui popor în cultură, nu înseamnă câtuş de puţin o abatere dela cursul lui istoric. „In operele cu adevărat originale se recunoaşte mai bine decât în oricare alte opere firea unui popor. Operele cele mai revoluţionare nu fac decât să afirme caracterul permanent al poporului şi evoluţia istorică a acestuia. Totdeauna creaţia originală e determinată de momentul dinamic al vieţii culturale trecute; este o realizare chemată de acest moment, este fructul unei vocaţii"[2]).

C. Rădulescu-Motru combate deasemeni sensul pe care gânditorii de mai sus l-au dat termenilor de cultură şi civilizaţie, înţelegând prin cea dintâi perioada de ascensiune în desfăşurarea originalităţii, iar prin cea din urmă perioada de decadenţă şi sterilitate. Căci, spune C. Rădulescu-Motru, în producţia culturală trebuesc distinşi doi factori, unul personal inventiv şi altul

1) Vocaţia, Ed. definitivă, pag. 63.
2) Ibid., pag. 68.

colectiv tradiţional. In artă, joacă un rol preponderent factorul inventiv, pe când în ştiinţă, tehnică, în instituţiile juridice şi religioase, este preponderent factorul colectiv. „In cea mai personală poezie, unde se exprimă sentimentul trecător al unui moment de viaţă, există alături de invenţia personală a poetului, şi tradiţia limbajului, fără de care poetul n'ar putea să se exprime. Poetul nu inventează decât în măsura în care poate utiliza tradiţia limbei sale materne. In toate celelalte opere de artă, acelaşi lucru; cu singura deosebire că în pictură, în sculptură, în poezie, în muzică, factorul tradiţional este constituit din alte elemente"[1]. Nu numai că invenţia şi tradiţia coexistă, dar aceşti doi factori se sprijină reciproc, formând un tot dinamic. Faptul că istoriceşte, preponderent este uneori factorul inventiv, iar alte ori factorul tradiţional, i-a făcut pe gânditorii de mai sus să despartă cultura de civilizaţie şi să vadă în aceasta din urmă faza de decadenţă a celei dintâi. Ceeace este o gravă eroare. „Dacă ar fi adevărată teoria că civilizaţia este un produs degenerat al culturii, ar trebui atunci să găsim la primitivi o inferioritate vădită a operilor de simplă tehnică tradiţională; ar trebui, în orice caz, să găsim la ei viaţa practică şi tehnică, mult inferioară vieţii lor intelectuale. Cu toate acestea găsim ceva cu totul contrariu. In speculaţiile lor mintale primitivii sunt lipsiţi de bun simţ, ei au credinţele cele mai absurde despre suflet şi despre natură; factorul inventiv la ei dă o producţie cu totul desordonată; pe când aceiaşi primitivi, în viaţa lor practică şi mai ales în întrebuinţarea instrumentelor de muncă, sunt cu bun simţ şi cu prevedere"[2]. Ceeace este cu totul normal. Căci în desvoltarea vieţii sufleteşti, originalitatea apare cea din urmă. „Viaţa sufletească începe cu instinctele tehnice, se continuă cu imitaţia, pentru a se înălţa la conştiinţa personală. Tradiţia precedă conştiinţei personale. Adică, civilizaţia precedă culturii". Cultura, înţeleasă ca fruct al originalităţii, nu poate prin urmare să preceadă civilizaţiei; ci din contra presupune civilizaţia. „Numai după ce omul se ridică, prin tehnică, prin higienă, prin instituţii juridice şi prin tradiţia religioasă, la o anumită stăpânire asupra naturii şi asupra instinctelor bestiale, numai atunci se poate vorbi de posibilitatea originalităţii sale culturale". Civilizaţia nu este deci faza de

1) Ibid., pag. 70.
2) Ibid., pag. 74.

decadenţă a culturii, ci condiţia ei necesară. Intre civilizaţie şi cultură nu există nici un antagonism, ci amândouă coexistă.

In lucrarea sa ultimă, *Românismul, Catehismul unei noui spiritualităţi* (1936), C. Rădulescu-Motru se întoarce din nou la problemele pe care le pune cultura română şi Statul român, întregit. Cu alte cuvinte, e vorba de noua spiritualitate către care tinde poporul român şi care e pe cale să se nască, o spiritualitate care să corespundă nevoilor lui adânci şi să-i garanteze existenţa lui ca naţiune. Ce trebue să înţelegem însă prin spiritualitate? „Pentru noi, spune C. Rădulescu-Motru, spiritualitatea este complexul de idei şi sentimente, în special conplexul de interpretări simbolice, prin care societatea unei epoci îşi justifică credinţa într'o ordine perfectă şi eternă, pe care ea este sortită a o realiza pe pământ. Fără o credinţă într'o ordine perfectă şi eternă, care să dea înţelesul vieţii de pe pământ, nu există spiritualitate. Popoarele, în a căror conştiinţă se simte nevoia acestei credinţe, au o spiritualitate. Spiritualitatea este climatul special sufletesc care întreţine tendinţa spre un absolut transcendent; tendinţa pe care o au popoarele dotate cu însuşiri nobile"[1]). „Spiritualitatea, spune C. Rădulescu-Motru în altă parte, răspunde cerinţei de perfecţionare şi de nemurire. In ea stă mângâierea şi în acelaşi timp mândria omului"[2]). Această „credinţă într'o ordine perfectă şi eternă poate lua diferite forme": ea poate lua sau o formă religioasă, sau una morală şi estetică, sau una ştiinţifică (de pildă, ideile lui Platon, atomii lui Democrit, monadele lui Leibniz, etc.). Cele mai variate şi mai interesante forme, după cele religioase, le iea însă credinţa aceasta într'o ordine perfectă şi eternă, în domeniul vieţii sociale şi politice. „Pe acest teren toate popoarele, din toate timpurile, s'au luat la întrecere. Nu sunt credinţe mai înrădăcinate în sufletul omenesc, după cele religioase negreşit, decât credinţele care stau la baza organizării vieţii sociale şi politice. De câte ori se organizează ceva pe pământ din punct de vedere social şi politic, se are totdeauna în vedere o ordine perfectă şi eternă. Şi cum această ordine trebue justificată, ne explicăm uşor pentru ce spiritualitatea ocupă un loc aşa de însemnat. Toate sistemele mari de gândire, în materie de viaţă socială şi politică, sunt de fapt spiritualităţi, adică justificări pentru anumite credinţe"[3]) Pentru o nouă spiritualitate, pentru o nouă

1) Românismul, ed. II, 1939, pag. 19,
2) Ibid., pag. 64.
3) Ibid., pag. 20—21.

ordine perfectă şi eternă pledează şi C. Rădulescu-Motru în „Românismul". De ce însă o nouă spiritualitate? De ce să nu stăruim în aceea în care suntem? Fiindcă această spiritualitate nu mai corespunde nevoilor adânci ale sufletului românesc de astăzi. Noi trăim încă în spiritualitatea ce s'a născut în secolul trecut având la bază alte concepţii şi cu totul alte perspective de a privi lucrurile. Secolul trecut se conducea după concepţia liberalistă şi individualistă; idealul era libertatea individului — în formarea sufletului său cu ajutorul asocierii senzaţiilor, în schimbul produselor, în politică. Privit prin prisma concepţiei liberaliste, omul apărea ca o simplă păpuşă. „Teoriile superficiale ale psihologiei asociaţioniste, unite cu metafizica materialismului şi cu socialismul marxist, în lipsa unor cercetări serioase asupra constituţiei rasselor umane şi a organismelor sociale, acreditaseră părerea că vieaţa sufletească a unui popor este un simplu reflex al tehnicei sale de producţiune; că instrumentul de muncă hotărăşte cum să fie sufletul aceluia care munceşte, iar nu sufletul aceluia care munceşte hotărăşte cum să fie instrumentul de muncă" [1]).

Impotriva concepţiei individualiste şi liberaliste, unilaterale şi abstracte, s'au produs mai multe reacţiuni. Cea dintâi a pornit din partea bisericii creştine, după doctrina căreea „omul creştin are în viaţa lui sufletească de realizat un ideal mai înalt de cât acela al libertăţii", are conflicte sufleteşti, datorii morale şi păcate de isbăvit şi visează o lume, pentru care tendinţele mercantiliste nu aveau nici o înţelegere. O altă reacţiune a pornit din partea romantismului, care nu se putea împăca cu „o literatură croită pe modele clasice, fără spontaneitate şi fără mister; ceva potrivit pe tiparul omului abstract" [2]). In sfârşit o a treia reacţiune şi cea mai puternică o constitue mişcarea naţionalistă. Este adevărat că în secolul trecut naţiunile erau concepute în conformitate cu concepţia liberalistă şi individualistă, ca nişte „totalităţi sumative de indivizi în cadrul cel larg al omenirii". Odată cu începutul secolului al XX-lea însă conceptul de naţiune capătă alt sens. „Noul naţionalism pleacă de la credinţa că fiecare naţiune formează o existenţă de sine stătătoare, având-şi istoria şi destinul său propriu. Naţiunile nu cunosc o istorie universală. Poporul în care s'a trezit conştiinţa naţională, devine o înfăptuire unică în care s'a cristalizat o fina-

1) Ibid., pag. 7.
2) Ibid., pag. 53.

litate. Cu întreaga lui constituţie biologică şi cu tot trecutul său, poporul devenit naţiune îşi are destinul său, deosebit de al tuturor celorlalte naţiuni... Naţiunile sunt compuse din indivizi, dar indivizii cari compun naţiunile, n'au existenţă spirituală pentru ei înşişi; ei sunt în funcţiune de finalitatea totalităţii naţionale: sunt purtătorii diverselor aptitudini înăscute ale naţiunii lor. Nimic nu se crează din energia individuală: fiecare individ luat în parte este un neisprăvit; toţi la un loc, constituesc însă realitatea naţională, singura cu un rol istoric. Nu există, prin urmare, om mare şi om mic, ci există vocaţiuni reuşite sau nereuşite, împinse să se realizeze de fiinţa naţiunii"[1]). E firesc dar, ca în aceste condiţiuni şi Statul să fie expresia unei astfel de naţiuni, adică să nu mai fie „un Stat model, bun pentru toate naţiunile, aşa cum pretindea să fie Statul liberal" ci un Stat „după finalitatea energetică a fiecărei naţiuni"[2]). Deaceea nu vom mai vorbi de Stat în mod abstract, ci de Statul englez, de Statul francez, de Statul german, etc.

Naţionalismul acesta nou, care a început să iea fiinţă şi la noi şi să se contureze într'o nouă spiritualitate, pe care C. Rădulescu-Motru o numeşte *românism*, se va constitui pe trei direcţii convergente. O primă direcţie o formează „reabilitarea spiritualităţii creştine şi în special a ortodoxismului". „Spiritualitatea creştină, pe de o parte, procură naţionalismului, în înţelesul vechiu, idealul spre care trebue să se îndrepte orice naţiune; idealul dreptăţii nepieritoare; iar pe de altă parte, aceeaşi spiritualitate, considerată ca făcând parte integrantă din plămădeala sufletească a poporului român, procură românismului imperativul mesianismului său pe pământ"[3]). O a doua direcţie o constitue reabilitarea tradiţiilor şi instituţiilor de baştină, în care a trăit poporul românesc". In sfârşit, o a treia direcţie are în vedere caracterul biologic şi etnic al poporului.

După catehismul spiritualităţii celei noui, a românismului, a creea „înseamnează a continua opera începută de sufletul colectiv al poporului; este a realiza o vocaţie, un destin"[4]). Criteriul de a valorifica o creaţie, nu mai este, după acest catehism, interesul individual, ci sporirea patrimoniului ereditar al neamului, „munca în care prinde rădăcini spiritul unei tradiţii". „Românismul, spune C. Rădulescu-Motru, este un jurământ de cre-

1) Ibid., pag. 58.
2) Ibid., pag. 59.
3) Ibid., pag. 103.
4) Ibid., pag. 105.

dinţă în statornicirea pământului şi a neamului românesc. Este apoi o promisiune solemnă în întărirea organizaţiei de familie. In sfârşit, este o politică de selecţionare a valorilor, dreaptă până la cruzime"[1]). Românismul, spune în alt loc C. Rădulescu-Motru, nu este nici fascism, nici rassism, nici antisemitism, ci este ceeace trebue poporului românesc: pur şi simplu românism. Românismul nu este o concepţie spirituală, creaţie personală a unui gânditor care vrea numai să gândească de dragul de a gândi, ci el este cerut de înseşi împrejurările istorice prin care trece poporul român astăzi, „şi va dura cât vor dura aceste împrejurări". „Opera constructivă a românismului constă în aşezarea fiinţei Românului în centrul vieţii politice şi economice" şi spirituale, constă în a-l pune pe Român în situaţia de a-şi împlini vocaţia lui.

Românismul cere o nouă organizare atât a Statului cât şi a şcoalei. Statul trebue să fie pus în serviciul poporului, trebue să fie un Stat democratic, care să pună în valoare însuşirile atât sufleteşti cât şi materiale ale poporului român. Statul nu mai poate fi privit ca o entitate abstractă, ci ca „o realitate concretă de popor". Iar politica şcolară trebue să tindă la „readucerea tineretului intelectual în mijlocul populaţiei satelor". Căci satul românesc a fost în decursul secolelor adevărata cetate de rezistenţă etnică, în sat s'au păstrat limba şi obiceiurile şi caracterul naţional, acolo s'a păstrat o fericită autonomie, fără care „n'ar fi fost naţiunea română". C. Rădulescu-Motru arată cum trebue organizată şcoala sătească, pentru a nu mai servi ca element de desrădăcinare, ci din contra pentru a îndeplini opera de afirmare a însuşirilor româneşti şi de realizare a virtuţilor noastre naţionale.

„Românismul, spune C. Rădulescu-Motru, aduce cu el suflul unei noi şi puternice spiritualităţi. El înseamnă voinţa de a asigura viitorul neamului românesc, prin selectarea şi punerea în valoare a însuşirilor, cu care acest neam a venit pe lume"[2]).

Preocupări faţă de probleme de filosofia culturii întâlnim în cultura românească şi la celebrul nostru geograf S. Mehedinţi. Născut la 19 Octombrie 1869 la Soveja în Jud. Putna, după ce face şcoala primară în satul natal, iar clasele secundare în Roman, Focşani şi Bucureşti, S. Mehedinţi îşi face studiile superioare la Universitatea din Bucureşti, ca elev al Şcoalei

1) Ibid., pag. 106.
2) Ibid , pag. 201.

Normale Superioare. După terminarea studiilor în țară pleacă în străinătate, studiază un an la Sorbona, trece apoi la Berlin și după aceea la Leipzig, având ca profesori pe Richthofen și Fr. Ratzel. După ce își trece doctoratul la Universitatea din urmă, S. Mehedinți se întoarce în țară, funcționează un an ca profesor la Seminarul Pedagogic din Iași și la Liceul Internat, trece apoi la Seminarul Pedagogic din București, unde funcționează deasemeni numai un an, căci în 1901 este numit profesor de geografie la Universitatea din București. In această calitate, S. Mehedinți desfășoară o intensă activitate didactică, educativă și științifică, formând o întreagă pleiadă de geografi. In 1910 este ales pentru prima oară deputat, în 1915 membru al Academiei Române, iar în 1918 e Ministru al Instrucției Publice. Deși ministeriatul său n'a durat decât puțină vreme, totuș el s'a dovedit fructuos prin ideile reformatoare pe care le preconizase. După răsboiul mondial, S. Mehedinți funcționează ca profesor și la Școala Superioară de Răsboiu și la Cursul de Comandament. In 1930, S. Mehedinți publică cele două volume din lucrarea sa fundamentală *Terra*, fruct al unei vieți închinate științei. In 1938, când catedra de geografie a fost mutată, fără nici o consultare, de la Facultatea de Filosofie și Litere la Facultatea de Științe, S. Mehedinți își dă demisia de la catedra pe care o ilustrase aproape 40 de ani, dedicându-se exclusiv științei.

In tratarea problemelor de filosofia culturii, S. Mehedinți vine cu pregătirea lui de geograf, deschizând perspective noi și aducând contribuții ce merită să fie consemnate într'o expunere a filosofiei culturii. Lucrarea lui S. Mehedinți poartă titlul: *Coordonate etnografice, Civilizația și cultura* (Academia Română, București 1930), și, cum reesă din titlul ei însuș, se ocupă de două noțiuni care după războі ajunseseră la modă în filosofia culturii: cu noțiunea de civilizatie și cu cea de cultură. Din capul locului, S. Mehedinți relevă faptul că cei doi termeni au o coloratură etnografică, fiindcă atunci când îi întrebuințăm, „ne gândim de obicei la o stare socială, colectivă", iar nu la o singură persoană. După ce relevă acest fapt fundamental, Mehedinți trece la examinarea termenului de civilizație mai întâi, apoi la cel de cultură, pentru a examina în sfârșit raportul dintre civilizație și cultură. Prin civilizație Mehedinți înțelege: „suma tuturor creațiunilor tehnice, care ajută adaptarea omului la mediul geografic"[1]), și ea nu se întâl-

1) *S. Mehedinți*, Coordonate etnografice, Civilizația și Cultura, București, 1930, pag. 8.

neşte decât la specia omenească, nici o altă specie animală neavând îndreptăţirea de a ridica pretenţia la atributul de civilizat. Primul pas de despărţire de masa animalităţii, de transformare şi de individualizare a speciei spre treapta *homo sapiens* îl vede Mehedinţi ca un efect al tehnicei: *hrana* procurată şi pregătită cu ajutorul uneltelor şi al focului, precum şi *îmbrăcămintea* şi *locuinţa* (ca o îmbrăcăminte colectivă). Procurarea şi pregătirea hranei cu ajutorul uneltelor şi al focului au dus apoi la „un regres al organelor însărcinate până atunci cu rolul hrănirii organismului", şi în schimb la o desvoltare a mai multor organe de relaţie. „Unealta aşadar a fost răscrucea cea mai însemnată a drumului spre „omenie". Prin întrebuinţarea uneltei omul s'a desprins într'un chip în adevăr original de massa animalităţii rămasă până azi numai cu organele date de natură... Unealta este începutul progresului uman: e primul pas în *cariera specifică* a omului. Prin unelte, antropoidul a ajuns la diminuarea unor organe ale *vieţii vegetative* (dinţi, maxilare, etc.), şi la desvoltarea organelor *vieţii de relaţie* (creerul), devenind pe calea aceasta *homo sapiens*, adică singurul animal „civilizat". Unealtă, civilizaţie şi „omenie" sunt fapte corelative" [1]).

Desigur, şi alte animale se folosesc în lupta pentru trai de organe-anexe, ca de pildă maimuţa care, ca să spargă nuca, se serveşte de piatră. Dar în vreme ce celelalte animale aruncă unealta după ce s'au servit de ea, omul a păstrat-o şi a perfecţionat-o. Această deosebire de procedare, Mehedinţi o vede într'un plus de *atenţie* la om precum şi „într'o cauză constantă, care să fi determinat acel plus de atenţie". Omul a făcut un pas înainte faţă de celelalte animale „fie din cauza repetării mai frecvente a... [aceleaşi] lucrări, fie printr'un act de mutaţie" [2]). Unealta, intensificând atenţia, a desvoltat-o până la *apercepţie*, ceeace-l face pe S. Mehedinţi să afirme că „unealta — mâna — centru nervos de apercepţie, sunt fenomene conjugate" [3]).

Dacă vrem să urmărim progresul speciei umane, nu avem un criteriu mai sigur ca unealta. Numărul progresiv al uneltelor, diferenţierea lor progresivă şi întinderea progresivă a razei lor de acţiune, sunt criteriile cele mai sigure pentru a măsura ascensiunea omului faţă de celelalte animale. Cu ajutorul acestor

1) Ibid., pag. 12.
2) Ibid., pag. 14
3) Ibid., pag. 15.

criterii, cuvântul civilizaţie iese din sfera unei determinări subiective şi capătă un înţeles precis şi uşor de determinat cantitativ. Căci „e destul să cercetăm *numărul, gradul de diferenţiere și capacitatea* de producţie a uneltelor (randamentul), pentru ca să avem un punct de plecare pozitiv"[1]), şi pentru a putea exprima grafic desvoltarea civilizaţiei. Vechea ierarhie: vânători, păstori, agricultori şi industriaşi, este după Mehedinţi naivă şi cu totul falsă. Omul, animal omnivor, a început prin a fi *culegător:* aduna hrana direct din natură (poame, rădăcini, seminţe, ouă de paseri, animale mărunte: insecte, viermi, molusce, peşti etc.). Culegând ajutat de unelte (băţul de scos rădăcini sau *săpăliga, eolitul, ţăndările* de oase, etc., etc.), el a devenit *industriaş,* adică creiator de organe artificiale (uneltele). Culegând în chip violent animale mai mari, el a inventat *arme,* adică a devenit vânător. Culegând rădăcini ori tubercule de plante, şi punând curpănul la loc, în ţărână, el s'a îndrumat spre domesticirea unor plante (agricultura). Culegând puii unor animale: paseri, reptile, mamifere etc., sălaşul lui a devenit un fel de menajerie (cum se vede şi la sălbatecii de azi), adică s'a îndrumat și spre domesticirea unor animale care îi puteau sluji ca hrană. Domestecirea câtorva *erbivore* l-a făcut *păstor,* după cum culegerea câtorva crustacei, molusce şi peşti îl făcuseră *pescar.* Astfel, simultan (nu pe rând, cum presupunea vechea trilogie: *vânător, păstor, agricultor),* omul, din ocupaţia sa primitivă, de *culegător,* a ajuns, potrivit cu mediul geografic, în unele părţi: culegător şi *vânător;* în altele: culegător şi *pescuitor;* în altele: culegător şi *agricultor;* în altele: culegător şi *păstor,* etc. Păstoria e însă un caz special şi s'a asociat îndeosebi cu agricultura, afară de nomadism, cazul cel mai tipic de păstorie şi cel mai rar. Astfel, îndeletnicirea cu culegerea, vânatul, păstoritul şi agricultura „l-a silit pe om să schimbe necontenit *forma, numărul* şi *dimensiunile* uneltelor, adică l-au îndemnat să fie mereu industriaş". Grija de a-şi procura, păstra şi pregăti alimentele, constitue deci pentru etnograf indicele cel mai vechiu de civilizaţie. Un al doilea indice, tot atât de sigur, constituindu-l *haina* şi *locuinţa,* iar un al treilea, mijloacele de *circulaţie.* „Toate adaptările tehnice la mediul geografic, cuprinse în cele trei mari categorii: hrana, haina (şi locuinţa) şi circulaţia constituesc împreună ceeace numim *Civilizaţia omenirii"*[2]). „Aşa dar, închee S.

1) Ibid., pag 30
2) Ibid., pag. 19.

Mehedinţi, cine vrea să judece valoarea relativă a unei civilizaţii, în orice ţară şi în orice epocă, n'are decât să urmărească prefacerea uneltelor şi ritmul muncii"[1]). Iar fiindcă termenul civilizaţiei, care, cum se revelează etnografului, stă în indisolubilă legătură cu unealta şi cu munca, fiind expresia menită să exprime suma înlesnirilor materiale ale vieţii, nu este cel mai adecvat ca să exprime adevăratul sens, Mehedinţi ar fi înclinat să-l întrebuinţeze în locul lui pe acela de *hilotehnică* (civilizaţie) în opoziţie cu *psihotehnica* (cultura), dacă creaţiunile lexicale n'ar da loc la abuzuri şi nu ar avea un aspect cam pedant.

După ce în partea întâi a arătat ce este civilizaţia (hilotehnica), în partea a doua Mehedinţi se ocupă cu cultura (psihotehnica). Aşa cum în latura materială, spune Mehedinţi, antropoidul mut a născocit *unealta*, în latura sufletească el a născocit *graiul*. Cum şi când s'a născut însă graiul? Origina graiului stă „în strânsă legătură nu numai cu evoluţia creerului, dar şi cu *munca omenească*". Unealta a fost după Mehedinţi, cum am văzut, o ocazie de *potenţiare a atenţiei*. Indreptându-şi viu şi continuu atenţia asupra uneltei, conştiinţa omenească a dobândit trei însuşiri şi anume: 1) o intensitate mereu sporită; 2) o unitate din ce în ce mai stabilă şi 3) o libertate din ce în ce mai mare. „*Unealta şi munca cu uneltele a fost firul pe care s'a înşirat* şi punctul împrejurul căruia s'a cristalizat *unitatea eului* şi, în sens mai larg, *personalitatea* care lipseşte animalelor"[2]). Influenţa uneltei nu s'a oprit aici, ci a mers cu mult mai departe, determinând efecte dintre cele mai semnificative. „Cel dintâi efect al muncii cu o unealtă e un sunet dublu: un sunet *extern* (vibrarea materiei din unealtă şi din lucrurile lovite cu unealta) şi altul *intern:* modelarea respiraţiei lucrătorului, din cauza mişcărilor mânii sau a întregului corp. Cel care dă cu toporul în lemn, *icneşte*, adică dă respiraţiei sale un ritm sacadat, care devine perceptibil pentru ureche. Cel care bate cu ciocanul pe nicovală, deasemenea icneşte: sunetul ritmat al respirării şi ilăului (iarăş ritmat cu ajutorul câtorva lovituri suplimentare pe nicovală), tind spre un fel de acord paralel. Putem spune că, în genere, ritmul muncii se traduce în ritmul sunetului care o însoţeşte, atât extern, cât şi intern (coardele vocale)"[3]). Cu-

1) Ibid., pag. 31—32.
2) Ibid., pag. 41.
3) Ibid., pag. 41.

vântul îşi are originea în sunetul uneltei mânuite cu *intensitate* mai mare şi în variaţia acestui sunet.

Mehedinţi cercetează apoi munca legată de unealta psihică, care este graiul. El arată cum, nu prin observarea faptelor, ci prin stimularea spre acţiuni magice, s'a născut ideea de *cauză* şi cum s'a desvoltat „munca sufletească de adaptare a individului cu strămoşii (*totem* — cultul morţilor, etc.); cu contemporanii şi urmaşii (*tabu* sau lege), adică s'a realizat o întreagă tehnică psihică, prin care antropoidul de odinioară s'a pus în echilibru cu universul spiritual, în care a intrat, după ce a depăşit animalitatea. Toată această psihotehnică, o numim cu un cuvânt mai curent *cultură*". Mehedinţi arată deasemeni cum trecerea de la cugetarea magică la cea metafizică şi apoi la cea pur pozitivă a fost ajutată de munca cu uneltele. El arată în sfârşit cum manifestările estetice şi etice îşi găseau explicarea în munca de toate zilele.

A se cultiva înseamnă după Mehedinţi a se integra spiritual în mediul social. Iar cultura înseamnă: „*suma tuturor creaţiilor sufleteşti* (intelectuale, etice şi estetice) *care înlesnesc individului adaptarea la mediul social*"[1]). „După cum frunza, continuă Mehedinţi, are două feţe: una strălucită, spre soare, alta mai întunecată, întoarsă spre pământ (dar foarte însemnată, fiindcă prin ea respiră şi se hrăneşte zilnic), tot aşa vieaţa omenirii are două aspecte: unul teluric — civilizaţia, adică tehnica materială: altul ceresc — *cultura*, sau suma tuturor produselor sufleteşti, prin care omul caută să intre în echilibru cât mai deplin cu restul creaţiunii, adică cu mediul social şi, în genere, cu universul moral, care îl cuprinde. Amândouă aspectele acestea sunt *inseparabile* şi *simultane*, nu succesive, cum pretinde morfologia istorică a lui Spengler".

Astfel după S. Mehedinţi cultura este principial deosebită de civilizaţie, căci pe când cea dintâi e de natură sufletească, cea din urmă e de natură materială, dar totuş amândouă putându-se măsura după criterii etnografice, şi anume civilizaţia pe coordonata telurică prin *numărul, calitatea* şi *originalitatea* uneltelor, iar cultura pe coordonata creaţiunilor spirituale, prin *numărul, calitatea* şi *originalitatea* produselor spirituale („O idee de ex. e cu atât mai de preţ cu cât asigură un echilibru mai temeinic — individual şi social — şi cu cât urmările ei logice, etice şi estetice sunt mai durabile"). Ceeace mai e deasemeni

1) Ibid., pag. 56.

caracteristic, e după S. Mehedinţi faptul că „pe toate treptele desvoltării omeneşti alături de un quantum de civilizaţie, găsim şi un quantum corelativ de cultură" [1]).

In partea ultimă, a treia, care se ocupă cu raportul dintre civilizaţie şi cultură, S. Mehedinţi pune alte două probleme importante. Intâia, dacă există vre-o corelaţie între civilizaţie și cultura şi, în caz afirmativ, dacă poate fi vorba de o proporţionalitate. A doua, dacă elementele civilizaţiei şi cele ale culturii merg în acelaşi *tempo*, sau unele se pot desvolta mai mult decât altele. In legătură cu prima problemă, soluţia este după S. Mehedinţi categoric afirmativă, fiindcă între tehnica materială (civilizaţia) şi tehnica sufletească (cultura) există o mulţime de legături. Nu poate fi însă în nici un caz vorba de o proporţionalitate între una şi alta, raportul dintre ele putând fi disimetric, până la caricatură, căci „poate fi cineva foarte civilizat, dar aproape lipsit de cultură, ori invers: o stare de civilizaţie modestă se poate asocia cu o foarte bogată cultură" [2]). Nu există proporţionalitate nu numai între cultură pe de o parte şi civilizaţie pe de alta, dar nici măcar între elementele culturii luate unele faţă de altele și nici între elementele civilizaţiei. Asa de pildă, Eschimoşii sunt, în ce priveşte cugetarea, încă în faza magică, iar în ce priveşte estetica (creaţii literare) şi morala stau pe o treaptă înaltă, în morală fiind chiar superiori europenilor.

Intre civilizaţie şi cultură sunt după S. Mehedinţi deosebiri esenţiale, fiecare din ele stând pe un plan diferit de existenţă: „civilizaţia e un rezumat al muncii pentru continuarea vieţii somatice-vegetative; cultura este suma rezultatelor întregii evoluţii sufleteşti" [3]). Fiind o tehnică materială, care priveşte forma externă a vieţii, civilizaţia e transportabilă dintr'o regiune în alta, putând fi adoptată de un individ sau de un întreg grup etnic. Fiind o tehnică sufletească, ce priveşte structura intimă a vieţii sufleteşti, cultura este partea cea mai originală a unui neam, neputând fi asimilabilă, cultura fiind ceva inalienabil. „Deaceea, spune Mehedinţi, putem afirma că adevărata originalitate a unui popor se poate afla mai mult în cultura decât în civilizaţia sa" [4]). Mehedinţi distinge apoi o civilizaţie *organică* şi una *neorganică*, cea dintâi caracterizându-se

1) Ibid., pag. 56.
2) Ibid., pag. 60.
3) Ibid., pag 46.
4) Ibid., pag. 65.

prin aceea că „omul scoate din mediul său fizic toate armele de luptă pentru a-l domina", cea din urmă prin aceea că, „părăsind echilibrul cu mediul regional, omul împrumută elemente de civilizaţie străină, pe care nu le poate mânui şi nici poseda când trebuinţa cere").

Deasemeni el distinge între o *cultură organică*, pe care o întâlnim la popoarele ce scot din sfera tradiţiilor etnice toate elementele progresului lor sufletesc şi o *cultură neorganică*, pe care o întâlnim la popoarele ce primesc „în chip brusc idei străine, care turbură vechiul echilibru, fără să-l poată înlocui cu altul nou". Intre civilizaţie şi cultură există deosebiri şi în ce priveşte durata lor: fiind de natură materială, „produsele civilizaţiei sunt supuse schimbărilor şi chiar nimicirii", în vreme ce creaţiile culturale au o durată incomensurabil mai mare, devenind aproape nemuritoare. Intre civilizaţie şi cultură există deosebiri şi în ceeace priveşte efectele lor sociale. E un fapt cunoscut şi recunoscut că unul din efectele cele mai grave ale civilizaţiei constă în aceea că acolo unde ea a luat o desvoltare foarte mare, ca de pildă în centrele moderne, duce la sterilitate şi la moarte: dacă oraşele n'ar fi alimentate continuu cu populaţie din mediile rurale, ele ar dispărea în scurtă vreme. E un efect grav al civilizatiei, care nu trebue să ne ducă însă după Mehedinţi la concluzii pesimiste, fiindcă va veni în curând vremea când manifestările patologice, şi în direcţia culturii şi în aceea a civilizaţiei, vor putea fi evitate, deoarece „puterile psihice ale culturii au ajuns să domine azi şi să coordoneze puterile tehnicei în aşa fel, ca individul să nu mai fie victimă" [2]). Formula lui Rousseau este complect greşită. „In loc de formula empirică şi neştiinţifică a lui Rousseau (care nu cunoştea mai de loc viaţa primitivilor): *îndărăt, spre natură*, adică spre sălbătăcie, etnografia, etnologia şi sociologia pun înainte un nou îndreptar: *înainte*, spre desvoltarea cât mai armonioasă a individului şi a societăţii, atât prin civilizaţie, cât şi prin cultură".

Intr'o ultimă determinare, în care ţine seamă şi de *înclinări*, Mehedinţi dă despre cultură şi civilizaţie următoarea definiţie:

„Civilizaţia este nu numai suma descoperirilor tehnice, prin care omul se adaptează mediului fizic, dar şi totalitatea *înclinărilor organice* moştenite de la generaţiile trecute. Alături de

1) Ibid., pag. 67.
2) Ibid, pag. 77.

arsenalul extern, trebue să ţinem seamă în latura materială şi de dispoziţiile interne, acumulate în vederea mânuirii acelui arsenal.

„Deasemenea, cultura cuprinde nu numai suma creaţiunilor sufleteşti, prin care omul se pune în armonie cu mediul social şi supra-social, (concepţia sa despre universul moral), dar şi suma *înclinărilor subconştiente*, care pot trece oricând pragul conştiinţei, spre a deveni ocazii de activitate"[1]). Cu aceste definiţii, se capătă o lumină nouă asupra raportului dintre cele două noţiuni. „In faza inconştientă şi semiconştientă a evoluţiei, popoarele se înalţă îndeosebi prin sporul culturii şi scad, apoi cad, prin excesul civilizaţiei"[2]).

Probleme de filosofia culturii şi-a pus şi P. P. Negulescu în lucrarea de vastă documentaţie, *Geneza formelor culturii* (1934), susţinută de acelaş spirit pozitiv, ca toate lucrările lui dealtminteri. Problema dela care porneşte P. P. Negulescu este „dacă şi în ce măsură putem şti, de ce unii oameni devin filosofi, iar alţii nu, şi de ce unii filosofi ajung să înţeleagă lumea în unele chipuri, iar alţii în altele", pentru a se ridica apoi la problema creaţiei culturale în genere. Cercetarea filosofică îşi are temeiul în nevoia irezistibilă pe care o are omul de a cunoaşte, şi anume de a cunoaşte dezinteresat, fără a urmări neapărat un scop practic. Deşi cunoaşterea filosofică isvorăşte dintr'o curiozitate teoretică şi poartă un hotărît caracter dezinteresat, totuşi ea este susţinută de puternici factori afectivi. Dece însă filosofii nu se îndreaptă pe calea acţiunii, ci pe aceea a cugetării? A încerca să ne explicăm acest lucru cu ajutorul „refulării" şi al sublimării, cum face psihanalistul Hertzberg, i se pare lui P. P. Negulescu unilateral şi nesatisfăcător. De ce, dacă filosofii sunt înzestraţi cu o sensibilitate excesivă, această sensibilitate nu-i face să renunţe, nu numai la acţiune, ci şi la cugetare? Căci cugetarea nu este doar nici mai uşoară şi nici mai plăcută decât acţiunea! Sublimarea, ea însăşi, nu constituie un factor explicativ mai mulţumitor, fiindcă din nou se ridică problema: dece, datorită sublimării, unii oameni ajung la filosofie, iar alţii ajung în alte domenii?

1) Ibid., pag. 72.
2) Ibid., pag. 73.

Dată fiind insuficienţa procedeului psihanalitic, P. P. Negulescu ia în considerare şi alţi factori, pentru a vedea dacă măcar cu ajutorul acestora se poate răspunde mulţumitor la aceste întrebări. Unul din aceşti factori este ereditatea. Cu ajutorul acestui factor, cineva este filosof, s'a spus, prin vocaţie, se naşte, nu devine. Problema eredităţii pune la rândul ei şi problema talentului: Este talentul un dar înăscut şi ca atare se poate moşteni? Dacă la unii artişti se mai poate spune că talentul pare să fie moştenit, la filosofi cazul pare să se întâmple şi mai rar. De aceea s'a şi susţinut că talentul cu adevărat excepţional nu se moşteneşte. Talentul ar putea fi determinat, în cele mai multe cazuri, şi ca o variaţie bruscă, individuală, ca o „mutaţie", ceeace ne-ar îndreptăţi să spunem că talentul, deşi nu este ereditar, este totuşi înăscut. Recurgând însă la ideea de mutaţie, ne lămurim oare mai mult asupra genezei talentului? După P. P. Negulescu, nu. Fiindcă în afară de aceasta ne-ar mai trebui încă ceva: să cunoaştem structura psiho-fiziologică. Şi nici atunci încă n'am ajunge după P. P. Negulescu la o cunoaştere deplină. Căci s'ar putea foarte bine ca talentele să depindă nu atât de variaţii de structură cât de variaţii ale funcţiunilor, de schimbări mai mari sau mai mici, mai mult sau mai puţin neobişnuite, cu privire la funcţionarea organismelor, cum sunt acelea cauzate de traumatisme, de mutilări, de creşteri sau scăderi accentuate ale cantităţilor de materii elementare, etc. Nu este exclus însă, ci, din contra, probabil, ca endocrinologia să ne aducă în acceastă privinţă lămuriri interesante, bazate pe studierea secreţiunilor interne, cari ar avea ca rezultat o puternică desvoltare a unui anumit complex funcţional.

Trecând la examinarea condiţiilor funcţionale, P. P. Negulescu susţine că trei sunt factorii pe cari îi întâlnim ca determinanţi atât ai vieţii intelectuale cât şi ai celei active: pornirile afective, imaginaţia şi discernământul critic, şi că după cum e predominant unul sau altul din aceşti factori, avem complexe sufleteşti de un fel sau de altul. Astfel oamenii religioşi şi artiştii au predominante pornirile afective şi imaginaţia, pe când oamenii de ştiinţă şi filosofii au predominant discernământul critic. Impulsul activităţii ştiinţifice şi filosofice este însă tot de natură *obiectivă* şi abia, încetul cu încetul, discernământul critic a ajuns să joace rolul dominant, ajutând astfel pe om să se emancipeze de interesele practice, hotărîndu-l să cunoască

numai din motive teoretice şi să-şi ordoneze cunoştinţele dobândite.

Un alt factor care stă în ajutorul discernământului critic este imaginaţia, care în activitatea ştiinţifică şi filosofică exercită un rol anticipativ, prin aceea că conjecturează cauzele necunoscute ale fenomenelor, descoperind astfel raporturi noui între fenomene. Dacă a fost o vreme când imaginaţia a jucat şi în complexul psihic al oamenilor de ştiinţă şi al filosofilor un rol mai mare punând în funcţiune mecanismele „proecţiunii", cum a fost cazul cu numărul lui Pythagora, cu noţiunile lui Socrate sau ideile lui Platon, totuşi cu timpul rolul ei a scăzut, rămânând ca rolul hotărîtor să-l exercite discernământul critic şi mecanismul sistematizării. La artişti însă imaginaţia continuă să pună în acţiune acel mecanism al proecţiunii, după care cauzele proectate sunt considerate ca adevărate.

Cugetarea filosofică mai este însă determinată şi de ceea ce P. P. Negulescu numeşte „factori adiţionali". Aceleaşi legi psihologice guvernează procesele gândirii la toţi oamenii şi cu toate acestea, dacă privim rezultatele la care se ajunge, observăm că atât calitativ cât şi cantitativ, ele diferă de la om creator la om creator. Cărui fapt se datoreşte acest lucru? După P. P. Negulescu această varietate calitativă şi cantitativă ce se observă la rezultatele operaţiilor intelectuale se datoreşte mai întâi materialului oferit de experienţă, material ce variază după loc, timp şi împrejurări culturale. Mediul geo-fizic, în legătură cu care stă şi mediul etnic, exercită influenţe puternice asupra operaţiilor intelectuale. Nu se poate însă spune, în stadiul actual al cercetărilor, care este produsul acestor influenţe. Cum aceste influenţe se exercită asupra caracterelor fizice şi psihice ereditare şi cum talentul este, aşa cum am văzut mai sus, o mutaţie, urmează că talentul se sustrage acestor influenţe. Talentul filosofic sufere influenţe etnice, dar nu trebuie să pierdem din vedere că din cauza amestecului de rase încă din cele mai vechi timpuri, nu se poate vorbi de caractere etnice stabile şi permanente şi că de aceea avem la un acelaş popor sisteme filosofice foarte diferite. In stadiul actual al cercetărilor se pot face, susţine P. P. Negulescu, numai ipoteze în ce priveşte geneza sistemelor filosofice, dar nu se poate spune încă „nimic sigur şi definitiv cu privire la influenţa factorului etnic asupra cugetării filosofice".

Mediul social exercită deasemeni influenţe asupra cugetării filosofice, fără ca totuşi să se poată spune deocamdată ceva

precis asupra acestor influenţe. Stadiul la care se află ştiinţa şi filosofia, în vremea în care trăeşte şi lucrează un filosof, exercită deasemeni influenţe asupra lui. Dar dacă unele rezultate similare pot fi explicate cu ajutorul împrejurărilor culturale, tot aşa pot fi explicate şi deosebirile cari despart pe gânditorii aceluiaşi timp, acelaş material de fapte şi idei determinând şi sisteme înrudite, dar şi sisteme foarte deosebite.

Factorii adiţionali nu au însă după P. P. Negulescu o influenţă nelimitată. In calea desfăşurării lor se află alţi doi factori, unul moderator — legile fundamentale ale gândirii logice — şi altul turburător — particularităţile afective individuale. Legile fundamentale ale gândirii logice îndeplinesc, ca factor moderator, funcţia de a împiedica o prea mare diferenţiere, care ar face orice înţelegere imposibilă. Particularităţile afective individuale, ca factor turburător, îndeplinesc funcţia de a împiedica o prea mare unificare. Atât factorul moderator cât şi factorul turburător sunt necesari cugetării filosofice.

Nevoia de cunoaştere este după P. P. Negulescu o nevoie organică, pe care în diferite grade o întâlnim la toţi oamenii normali. Nevoia aceasta de cunoaştere, curiozitatea, este însă la filosofi şi la oamenii de ştiinţă de o intensitate excepţională. Şi deoarece ea nu este vizibilă dela început, P. P. Negulescu trage concluzia că ea trebuie să fie înăscută numai ca posibilitate sau ca virtualitate organică, aşteptând împrejurări favorabile ca să se deştepte şi să se desvolte. Intâmplarea este aceea care o deşteaptă de cele mai multe ori. Totuşi nu trebuie să credem că întâmplarea şi alţi factori ar putea explica naşterea unui filosof. Pentru ca cineva să devină filosof se cer, în afară de acţiunea factorilor permanenţi, o putere extraordinară de muncă, o tenacitate puţin comună, o mare doză de obiectivitate, o mare doză de pătrundere critică şi în sfârşit un mod propriu de a gândi concluziile la care ajunge, pentru a le putea da o formă originală.

In „Geneza formelor culturii" P. P. Negulescu se ocupă şi cu problema specificului naţional, o problemă care s'a pus conştiinţei româneşti de după răsboiu, aducându-se în legătură cu ea contribuţii, de care pasiunea nu era întotdeauna străină. Sprijinit pe o vastă documentaţie ştiinţifică, P. P. Negulescu nu împărtăşeşte punctul de vedere al antropologilor asupra caracterelor distinctive ale raselor şi a inegalităţii dintre ele. Căutând să înţeleagă cultura veche grecească, folosindu-se de teoria ra-

selor, P. P. Negulescu dovedeşte cât de neîntemeiată este încercarea de a explica cultura cu ajutorul noţiunii de rasă, fiindcă „problema originei civilizaţiilor este mult mai complexă decât cred adepţii teoriei raselor". Nici celălalt drum ce s'a luat, de a determina „specificul naţional" cu ajutorul metodelor biochimice, nu deschid perspective mai îmbucurătoare. „Nici pe calea analizei sângelui nu putem dar ajunge, cel puţin nu încă, la stabilirea unui „specific naţional", în înţelesul în care se afirmă existenţa unui asemenea factor determinant al manifestărilor culturale" [1]). A pune origina culturii pe seama unei rase, care, fără nici o influenţă din afară şi numai prin însuşirile ei proprii, ar da naştere unui fenomen atât de complex, cum este o cultură, ar însemna să credem că ea poate realiza o minune echivalentă cu aceea a generaţiei spontane. „Mai probabil este că omenirea întreagă, spune P. P. Negulescu, lucrează la înfăptuirea valorilor, materiale şi morale, ce alcătuiesc diferitele culturi şi civilizaţii, şi că acele valori, odată apărute, trec dela un popor la altul, dela o rasă la alta, răspândindu-se pretutindeni, cum se împrăştie moleculele unui corp solubil, prin „difuziune" în toată masa lichidului în care se dizolvă" [2]).

Cu ajutorul noţiunii de rasă nu se poate explica prin urmare specificul naţional. Dar dacă nu poate fi explicat pe această cale, nu urmează câtuşi de puţin că el nu poate fi deloc explicat. Psihologia popoarelor poate fi întru aceasta de un mare folos. Ea dovedeşte că ceeace constituie un popor sau o naţiune este viaţa în comun. „Popoarele sau naţiunile nu se întemeiază..., exclusiv, pe comunitatea de origine a celor ce le alcătuesc nici pe transmisiunea ereditară a caracterelor fizice. Toate popoarele sau naţiunile de astăzi sunt compuse, în bună parte, din indivizi de origini diferite şi posedând, din punct de vedere ereditar, caractere fizice diferite. Ele se întemeiază pe comunitatea de idei, de credinţe, de sentimente, de aspiraţii, de moravuri — şi fireşte, în primul rând, pe comunitatea de limbă şi de tradiţii istorice. Am zis: în primul rând, — deoarece comunitatea de idei, de credinţe, de sentimente, de aspiraţii, etc., nu se poate realiza... decât prin viaţa în comun" [3]).

Specificul naţional se poate prin urmare realiza. Cu simpla afirmare a realizării, problema lui nu este însă încheiată. Căci o

1) Geneza formelor culturii, pag. 375.
2) Ibid., pag. 338.
3) Ibid., pag. 390.

altă chestiune se ridică, nu mai puţin importantă: „Dacă specificul naţional se poate realiza, la ce poate servi el? Are el numai o valoare reprezentativă, sau şi una activă? Serveşte el numai ca să deosebească un popor dat de altele, sau joacă un rol şi în determinarea manifestărilor lui culturale, cum se pretinde?" 1) Că specificul naţional, odată realizat, are o valoare reprezentativă, este, după P. P. Negulescu, în afară de orice îndoială. Că are şi o valoare activă, e un lucru care nu pare tot atât de sigur. După unii învăţaţi, printre cari Charles Nicolle, naţiunile îşi pierd puterea lor creatoare în ordinea noutăţii sau a originalităţii, când ajung la stabilizare şi uniformizare. Căci după acest învăţat una din condiţiile originalităţii este o lipsă de echilibru organic a cărei cauză stă tocmai în amestecul de rase. Stabilizarea ar ucide deci spiritul de invenţie şi originalitate, pe când amestecul le-ar desvolta şi le-ar favoriza. Biologul francez trage concluzia că prin amestecul continuu al rasselor, ajungându-se într'o bună zi la stabilizarea omenirii, se va ajunge totodată şi la dispariţia spiritului de invenţie — o perspectivă cum nu se poate mai sumbră pentru viitorul omenirii. P. P. Negulescu nu împărtăşeşte însă această prevedere îngrijorătoare. Mai întâi, pentru ca uniformizarea desăvârşită să se întâmple, ar fi nevoie de un timp indefinit. Apoi stau în calea realizării ei deosebirile considerabile ce există încă între popoare pe de o parte, precum şi în sânul fiecăruia din ele pe de alta; deasemeni desvoltarea neaşteptată a unora din rasele care au fost considerate până acum ca inferioare, cum sunt Negrii. Schimbările condiţiilor fizice de existenţă de pe suprafaţa pământului, schimbări probabile ce vor provoca noui adaptări, noui forme organice sau de viaţă, pledează iarăşi împotriva acestei perspective. La aceste „cauze obiective ale diversificării formelor de viaţă" se adaogă una subiectivă, anume îndărătnicia cu care fiecare ţine să fie altfel, să trăiască altfel, să gândească şi să simtă altfel decât vecinii cu care se găseşte în conflict latent şi pe care poate îi detestă, într'un cuvânt „căutarea îndărătnică şi îndârjită a originalităţii". „In sfârşit, spune P. P. Negulescu, înlăuntrul fiecărui popor în parte, unificarea formelor de viaţă şi, în genere, uniformizarea sufletească, se lovesc de diversitatea intereselor sociale. politice, economice şi a concepţiilor ce le exprimă" 2).

1) Ibid., pag. 393.
2) Ibid., pag. 463.

Punându-şi problema „puterilor culturii", I. Petrovici defineşte mai întâi noţiunea de cultură, stăruind şi asupra raportului ei faţă de aceea de civilizaţie. Cultura înseamnă „dobândirea unei conştiinţe cât mai complecte de sine însuş" [1]). Cultura este spiritualitate şi una din însuşirile ei fundamentale este unitatea: o însuşire care caracterizează, după cum ştim, şi spiritul nostru. „Spiritul nostru tinde spre unitate. Cultura se va împărtăşi din această caracteristică, va fi şi dânsa unitate sau mai exact organizarea unitară a tuturor puterilor sufleteşti" [2]). Noţiunea de cultură şi cea de civilizaţie, dacă sunt înţelese cum trebue, nu stau în opoziţie. „Civilizaţia este un fel de expansiune exterioară a culturii, un fel de complectare şi de încoronare a ei" [3]). Cu o condiţie însă: „ca civilizaţia aceasta — tehnică şi prosperitate exterioară — să nu fie golită de orice conţinut spiritual". Căci, în acest caz, noţiunea de civilizaţie ajunge în opoziţie cu aceea de cultură, iar gânditorii cari le socot ca noţiuni contradictorii ajung să aibă dreptate. Civilizaţia presupune prin urmare cultura. „Progresele tehnice n'ar fi fost cu putinţă fără desvoltarea ştiinţei teoretice care le-a stat la temelie. Dar trebue să recunoaştem că şi progresele tehnice pot la rândul lor să ajute la promovarea desvoltării intelectuale pe toate tărâmurile" [4]). Laboratoriile, de pildă, care dispun de instrumente tehnice şi sunt deci fructul civilizaţiei, fac să progreseze enorm ştiinţa; sau tiparul, creaţie de ordin tehnic, ajută la răspândirea cunoştinţelor şi la crearea de curente de opinie. Iată prin urmare cum civilizaţia vine în sprijinul culturii. Ceeace-l face pe I. Petrovici să susţină că civilizaţia şi cultura „alcătuesc mai degrabă un tot, un întreg, condiţionându-şi reciproc progresul".

O altă definiţie pe care I. Petrovici o dă noţiunii de cultură este şi următoarea: cultura înseamnă *„promovarea omului spre umanitate"* [5]). Căci ideea de umanitate unitară a constituit ţelul suprem către care a tins totdeauna omenirea şi pe care nu-l va putea atinge, după I. Petrovici, „decât prin libera asociere, prin libera cooperare a tuturora, păstrându-şi fiecare individualitatea".

Trecând apoi la cercetarea forţelor de realizare a culturii, I. Petrovici găseşte că aceste forţe sunt: ştiinţa, arta, morala,

1) *I. Petrovici*, Deasupra sbuciumului 1932, 205.
2) Ibid., pag. 206.
3) Ibid., pag. 201.
4) Ibid., pag. 203.
5) Ibid., pag. 210.

filosofia şi religia. Dărâmând prejudecăţile, desvoltând gustul pentru ideile generale şi universal valabile, deschizând spiritul pentru înţelegerea altor temperamente şi făpturi, trezind sentimentele de altruism şi de generozitate, ridicându-ne în regiuni eterne şi absolute, forţele acestea sunt mijloacele cele mai eficace de realizare a culturii. „Aşa dar, ştiinţa, arta, morala, filosofia şi religia, toate acestea promovează cultura şi, promovând-o, dilată pe om în toate direcţiile, îl face să trăiască într'un trecut în care nu a fost, să zidească un viitor în care nu va fi şi ridicându-l în sfera Creatorului însuş, îl ajută să privească toată scurgerea veacurilor într'o viziune detaşată şi intemporală" [1]).

Trei sunt marile foloase pe care, după I. Petrovici, le aduce cu sine cultura. Fiind unitară şi privind prin urmare lucrurile în adevărata lor mărime, cultura dă omului o concepţie realistă despre viaţă. Urmărind „realizarea umanităţii solidare", ea face să dispară asperităţile dintre popoare şi întăreşte spiritul de apropiere între ele. Desvoltând personalitatea indivizilor şi trezindu-le conştiinţa socială, cultura ajută la instaurarea şi promovarea adevăratei democraţii.

Nu mai puţin inventiv, constructiv şi fecund, ca în teoria cunoştinţei şi metafizică, este Blaga în filosofia culturii — un domeniu care, în vremea noastră, o mobilizat preocupările multor gânditori, ajungându-se la teorii noi şi extrem de interesante. Spirit căruia-i place simetria, Blaga consacră culturii, cum am văzut că face şi cu cunoaşterea, trei lucrări: *Orizont şi stil, Spaţiul mioritic* şi *Geneza metaforei şi sensul culturii.* In ce constă concepţia lui Blaga asupra culturii, cum pune el problemele culturii şi cum le desleagă, într'un cuvânt care este contribuţia lui în acest domeniu ajuns astăzi la modă? Ceeace ne isbeşte din capul locului la Blaga este mai întâi opoziţia lui energică împotriva celor două tendinţe ce s'au manifestat în vremea noastră în filosofia culturii: împotriva tendinţei morfologice pe de o parte, împotriva tendinţei psihologice pe de altă parte. Impotriva tendinţei morfologice, fiindcă morfologia caută să reducă fenomenele de cultură la „forme", când în realitate ele cuprind o serie de alte elemente, ce nu sunt de natură „formală". Şi apoi, fiindcă morfologia are virtuţi metodologice descriptive, dar nu explicative, iar fenomenele de cultură pretind să fie şi

1) *Ibid.*, pag. 214—215.

explicate, nu numai descrise. Impotriva tendinţei psihologice, în speţă psihanalitice, fiindcă a desfigurat în parte până la caricatural ideea fundamentală de inconştient şi a căutat să reducă viaţa sufletească la nişte biete forme stereotipice. Inconştientul nu este numai un simplu subsol al conştiinţei, cu caractere pur receptaculare, ci o realitate psihică foarte amplă, cu tendinţi, structuri şi iniţiative proprii. Luând poziţie împotriva acestor tendinţi, nu urmează că Blaga n'ar primi sugestii şi n'ar accepta anumite lucruri de la ele. Le primeşte şi le acceptă, integrându-le în viziunea lui proprie, şi dându-le astfel un nou sens şi o altă semnificare.

Blaga este convins că problemele fundamentale pe care le pune cultura nu pot fi deslegate satisfăcător decât dacă se recurge la psihologia abisală şi la metafizică, pornind anume de la o nouă determinare a noţiunii de inconştient. Cercetările psihanalitice au dat o greşită interpretare inconştientului, reducându-l la un simplu subsol al conştiinţei şi făcând imposibile orice interpretări metafizice. Ceeace este una din cele mai mari erori. Problema inconştientului şi, mutatis mutandis, aceea a stilului nu poate fi soluţionată fără metafizică, un lucru pe care şi romanticii l-au înţeles, fără să-l fi putut executa însă cum trebue. Inconştientul nu este un simplu substrat desarticulat şi haotic de elemente ce au fost cândva în conştiinţă, ci e „o realitate psihică de mare complexitate, cu funcţii suverane, şi de o ordine şi de un echilibru lăuntric, graţie cărora el devine un factor în mai mare măsură sieşi suficient, decât e „conştiinţa". Deaceea Blaga îl numeşte o realitate cosmotică (adjectivul de la cosmos, aşa cum haotic e de la haos). „Cosmotică, spune el, e orice realitate de pronunţată complicaţie interioară, de-o mare diversitate de elemente şi structuri, organizată potrivit unei ordine imanente, rotunjită în rosturile sale, cu centrul de echilibru în sine însăş, adică relativ sieş suficientă" [1]). O realitate mai adâncă, şi mai cuprinzătoare, cu legile ei proprii, care alimentează însă necontenit „conştiinţa", printr'o particularitate a ei pe care o numeşte „personanţă" (de la latinescul per-sonare). „E vorba aci, spune Blaga, despre o însuşire, graţie căreia inconştientul răsbate cu structurile, cu undele şi cu conţinuturile sale, până sub bolţile conştiinţei" şi anume răsbate statornic şi continuu. Conştiinţa n'ar avea nici relief, nici adâncime, nici plasticitate, fără această particularitate a inconştientului. „Inconştientul îm-

1) Orizont şi Stil, pag. 30.

prumută conştiinţei infinite nuanţe, vagul, neliniştea, contradicţii de stratificare, obscurităţi şi penumbre, adică perspectivă, caracter şi un profil multidimensional. Datorită inconştientului, viaţa noastră conştientă suportă un adaos de aspecte paradoxale, de adâncitoare disarmonii şi de rodnice desechilibruri"[1]), uşor de constatat mai ales în creaţia artistică. Şi fapt demn de relevat: în vreme ce procesul „sublimării", pe care l-au descoperit psihanaliştii, deghizează un conţinut, din contră procesul personanţei face ca anumite conţinuturi inconștiente să apară în conştiinţă *nedeghizate*. Caracteristica aceasta a inconştientului, care e personanţa, este de importanţă absolut necesară, atunci când e vorba să se explice fenomenul „stil", — problema pe care şi-o pune Blaga în această lucrare.

Gânditori de seamă au încercat în vremea din urmă să explice fenomenul stil — atât în sensul lui restrâns de stil artistic, cât şi în sensul lui larg de stil cultural — cu ajutorul sentimentului de spaţiu, făcând adică din intuiţia spaţiului factorul determinant al stilului, înţelegând prin ea un act *creator* al sensibilităţii *conştiente*. E ceeace au făcut un Alois Riegl, Leo Frobenius, O. Spengler — reprezentaţi de seamă ai concepţiei morfologice despre cultură. E ceeace a făcut înaintea lor I. Kant atât cu intuiţia de spaţiu cât şi cu cea de timp. Cu deosebirea însă, pe care o subliniază Blaga, că în vreme ce morfologii concep acest act creator ca *variabil*, Kant îl concepe ca pe un act *constant* şi *absolut*. Nu numai sensibilitatea conştientă are însă forme de intuiţie, ci şi inconştientul, şi anume inconştientul are forme proprii, cu totul distincte de acelea ale conştiinţei, cu totul *eterogene* acestora. Aceste forme ale inconştientului sunt acelea care dau naştere fenomenului stilistic. Blaga crede că sunt o mulţime de asemenea factori, printre cari mai ales: Cadrele orizontice, accentul axiologic, atitudinea anabasică şi catabasică, năzuinţa formativă.

Ce sunt cadrele orizontice? Cadrele orizontice sunt nişte creaţii ale subconştientului, nişte proectări fireşti, cărora subconştientul nu li se poate sustrage şi cu ajutorul cărora el îşi realizează posibilităţile lui latente. „La baza aşa numitului sentiment spaţial specific unei culturi sau unui complex de creaţiuni spirituale, individuale ori colective, stă, după, părerea noastră, un orizont sau o perspectivă, pe care şi-o crează subconştientul

1) Ibid., pag. 52.

uman, ca un prim cadru necesar existenţei sale" [1]). După Blaga alături de orizontul spaţial al sensibilităţii conştiente se află orizontul spaţial al subconştientului, între unul şi celalt existând deosebiri fundamentale. Sensibilitatea conştientă nu este solidară organic cu peisajele spre care este îndreptată obiectiv; ea îşi poate schimba după plac orizontul. Din contră, subconştientul îşi dă un orizont propriu lui, şi anume şi-l dă în mod necesar, într'un anume chip şi nu altfel; orizontul subconştientului face parte integrantă din fiinţa lui. Subconştientul nu poate avea alt orizont, decât acel pe care-l are. Prin orice împrejurări ar trece un individ sau o colectivitate şi orice ar face, în conştiinţa lor rezonanţele orizontului subconştient îşi vor face continuu ascultat glasul în mod unic şi statornic. Prin urmare: „una e orizontul de peisaj *multiplu* şi divers al conţiinţei, şi *străin* de aceasta ca orice obiect; şi cu totul altceva e orizontul spaţial *unic* al subconştientului, ca parte integrantă şi *organică* a-cestuia" [2]). Astfel, doina şi balada noastră au ca fundal spaţiul mioritic, adică un spaţiu infinit ondulat, aşa cum sunt plaiurile noastre, ondulate ritmic din deal şi vale. Şi lucru caracteristic şi foarte important: un individ sau o colectivitate pot trăi în orizontul lor subconştient, deşi spaţiul real în care-şi duc viaţa de toate zilele nu corespunde de loc spaţiului lor subconştient. „Astfel, spune Blaga, avem motive să credem că de-o pildă românul trăeşte subconştient în spaţiul mioritic, chiar şi atunci când realmente vieţueşte de zeci sau sute de ani pe bărăgane. Cântându-şi doina, românul îşi evocă şi pe şesurile natale în permanenţă, duhul legănat al spaţiului-matrice al său. Occidentalul, indiferent că trăeşte la munte sau la şes, pe continent sau pe insule, în Europa, în America sau în Australia, în zone temperate, în tropic sau subtropic, se va păstra, prin atitudinile şi inţiativele sale, în acelaşi orizont infinit, ca şi în ţara de obârşie.... Una e peisajul real, caleidoscopic, în care se a-şează întâmplător un suflet, şi altceva e orizontul spaţial subconştient, menhir care rezistă tuturor intemperiilor" [3]). Orizonturile subconştiente, spre deosebire de cele de peisaj, fac parte integrantă din fiinţa noastră, alcătuesc un element constitutiv al substanţei noastre sufleteşti, şi ca atare tot ceeace creiăm, creăm prin ele.

Conştiinţa posedă însă, după cum ştim, în afară de orizontul

1) Ibid., pag. 73.
2) Ibid., pag. 74.
3) Ibid., pag. 79—80.

spaţial, încă un orizont, pe cel temporal, care se prezintă deasemeni cu aceleaşi caractere constitutive pentru conştiinţă ca şi spaţiul. Blaga distinge şi la timp, caşi la spaţiu, un timp al sensibilităţii conştiente, ce „ni se înfăţişează ca un mediu omogen, când e înregistrat fiziceşte, iar psihologiceşte, în genere, ca o succesiune indefinită de momente indiferente, care trec când mai repede, când mai încet, după starea psihică doar a privitorului... Momentele timpului, ca orizont al subconştientului, nu se succedează egale, sau amorf, pe unul sau acelaş plan al unei curgeri fără tensiuni, ci se complică interior, dobândind un fel de fizionomie sau profil"[1]). Timpul, ca orizont al subconştientului, capătă profiluri diferite, după cum subconştientul pune accentul pe unul sau pe altul din cele trei dimensiuni ale lui: pe trecut, prezent sau viitor. Profiluri diferite pe care Blaga le numeşte metaforic: *timpul-havuz, timpul-cascadă* şi *timpul-fluviu*. Ce semnificare prezintă fiecare din aceste profiluri? Prin timpul-havuz, Blaga desemnează „orizontul deschis unor trăiri îndreptate prin excelenţă spre viitor". Viitorul are, pentru un suflet ce trăeşte într'un asemenea orizont, o valoare ce depăşeşte cu totul pe aceea a trecutului şi a prezentului. Pentru un asemenea suflet, trecutul şi prezentul sunt considerate simple trepte pentru o ascensiune în nesfârşit. Viitorul, numai fiindcă e viitor, e creator de valori superioare acelora ale trecutului şi ale prezentului. „Sufletul statornicit într'un asemenea orizont temporal gustă certitudinea, prin nimic demonstrată, dar nu mai puţin trăită, că totdeauna clipa următoare posedă prin ea însăşi semnificaţia unei înălţări faţă de ceeace este sau a fost". Pentru sufletul ce trăeşte în orizontul timpului-cascadă tocmai trecutul dobândeşte o valoare supremă. Pentru un asemenea suflet, timpul înseamnă cădere, devalorizare, decadenţă. O clipă, dacă e posterioară, posedă prin aceasta o valoare inferioară celor precedente. „Timpul-cascadă are semnificaţia unei necurmate îndepărtări în raport cu un punct iniţial, învestit cu accentul maximei valori"[2]). Din contră, sufletul care trăeşte în orizontul timpului-fluviu pune accentul pe prezent, care prin faptul că e prezent e plin de semnificaţie şi de valoare. „Prezentul de ieri, de astăzi, de mâine, e privit de fiecare dată ca existând pentru sine, sieşi suficient, nici treaptă spre ceva mai înalt, ce va fi, nici fază de disoluţie a unui ceva mai înalt, ce a fost. Timpul

1) Ibid., pag. 83,
2) Ibid., pag. 184.

e, în oricare fază, concentrat în prezent. Astfel, în totalitatea sa, el reprezintă o curgere ecvaţională de clipe egal de preţioase''[1]). Fiece moment nu e preţuit în funcţie de altul, ci pentru sine şi considerat că deţine o valoare absolută. Pentru fiecare din aceste orizonturi temporale se pot aduce dovezi de culturi sau sisteme metafizice. Astfel cultura şi religia ebraică, care acordă viitorului o semnificare mesianică, precum şi sistemul lui Hegel, au ca orizont timpul-havuz. Intr'un orizont temporal ce pune accentul pe trecut trăeşte de pildă antichitatea către sfârşitul ei. Să ne gândim la sistemele gnostice şi neoplatonice. Toate aceste sisteme admit ca origină a existenţei nişte substanţe supreme, ce se degradează în timp prin emanaţii continui. „Prin acest proces de alterare cronică trec nu numai puterile cosmice, ci şi omenirea. Omenirea se depărtează cu fiecare pas, cu fiecare clipă, de starea originară, care a fost nu numai o stare de fericire, ci şi o stare de firească superioritate. Timpul conduce cu alte cuvinte, prin însăşi structura şi firea sa, la devalorizare, degradare, pervertire, împrăştiere şi destrămare". Exemple de concepţii cu orizont de timp-fluviu avem concepţiile aşa zise statice despre existenţă, pentru care „timpul este matca, în care curge sau se condensează, în faze susţinute la acelaş nivel, aceeaşi substanţă a existenţei, care nu poate fi sporită, nici micşorată, nici înălţată, nici degradată". Sau concepţii contemporane de filosofie a istoriei, după care fiecare fază istorică e unică, dar de egală valoare cu toate celelalte. Blaga atrage atenţia că aceste trei orizonturi — timpul-havuz, timpul-cascadă şi timpul-fluviu — sunt orizonturi principale şi dominante, dar că ele se pot combina sau suprapune, dând naştere unor orizonturi derivate, ciclice sau spirale, cum prezintă atâtea exemple istoria.

Subconştientul nu se mulţumeşte numai cu crearea acestor cadre primare şi organice, de natură orizontică, care sunt spaţiul şi timpul. Ci el face ceva mai mult: el iea o atitudine preţuitoare faţă de aceste cadre, le înzestrează, cum spune Blaga, cu un „accent axiologic" care poate fi pozitiv sau negativ. Ce înseamnă aceasta? Deşi solidar cu orizontul ce şi l-a creat, subconştientul nu-l apreciază totuş în acelaş chip. Cu alte cuvinte, subconştientul deşi îşi poate crea un orizont infinit, el poate totuşi simţi acest orizont infinit ca pe o infirmitate. Un exemplu în această privinţă ni-l oferă cultura indiană şi cea

1) Ibid., pag. 85.

europeană, amândouă lucrând cu spaţiul infinit. Dar în vreme ce europeanul se complace în acest spaţiu infinit şi-l socoteşte ca pe o *valoare*, dimpotrivă indul îl socoteşte ca pe o *non-valoare;* în vreme ce europeanul are o atitudine de *solidarizare axiologică* faţă de orizont, din contra indul are o atitudine de *non-solidarizare*. Europeanul manifestă deci un accent axiologic pozitiv, pe când indul manifestă un accent axiologic negativ.

Dar după ce subconştientul crează cadrele de natură orizontică şi înzestrează existenţa trăită în aceste cadre cu un accent axiologic, „el se vede capabil de diferite mişcări în raport cu orizontul său", cărora le atribue un sens fundamental. Sens care are sau înfăţisarea de *înaintare* în orizont, sau pe aceea de *retragere* din orizont. Primul sens Blaga îl mai numeşte *anabasic*, pe al doilea îl numeşte *catabasic*. Astfel sufletul european, care se simte, prin orice face el, în înaintare, în expansiune, în expediţie mereu reînoită şi cuceritoare, are un sentiment anabasic faţă de destin. „Toată istoria europeană, cu cruciadele şi colonizările ei, cu cucerirea elementelor, cu născocirile ei neistovite de stiluri şi mode, constitue de altfel o mărturie despre aceasta, o mărturie etalată pe un cuprins transcontinental şi cu soroace seculare" [1]). Indul, din contra, deşi trăeşte tot într'un orizont infinit, are totuş un sentiment catabasic faţă de destin. „Indul, trăind în lume, se simte tot timpul retrăgându-se sau întorcându-se din ea, adică părtaş la etica non-înfăptuirii. ...De această atitudine „catabasică" se resimte morala şi metafizica sa, arta sa, ba chiar şi politica sa. Viaţa Indului e pătrunsă de gustul patetic al retragerii din orizontul infinit, ce i s'a hărăzit" [2]). Acelaşi sentiment catabasic al destinului îl are şi egipteanul, care totuşi, subconştient, trăeşte într'un orizont *labirintic*. Egipteanul este mereu în retragere faţă de viaţă. „Cele mai mari energii disponibile ale statului sunt puse în serviciul morţii; problema capitală a domnitorului e — clădirea unui mormânt. Grija de toate zilele a tuturor: cultul dispăruţilor. Medicina egiptenilor face minuni, dar numai în ceea ce priveşte conservarea morţilor. Egiptenii, oameni de pronunţată practicitate, tehnicieni reci, gospodari calculaţi, devin lirici numai în faţa ultimei taine" [3]).

In sfârşit, un al patrulea factor care determină fenomenul stilului este după Blaga năzuinţa formativă, „nisus formativus",

1) Ibid., pag. 131.
2) Ibid., pag. 132.
3) Ibid., pag. 135.

adică nevoia imperioasă şi invincibilă de a da tuturor lucrurilor care vin în atingere cu activitatea noastră creatoare forme stăpânite de o cosecvenţă lăuntrică dintre cele mai stăruitoare. Apetitul acesta de forme, pe care îl trăeşte omul, nu este un apetit de forme în genere, ci un apetit de anumite forme, şi anume de forme determinate ce se cer desvoltate în spiritul unei proprii logici interioare. Şi în natură există o „năzuinţă formativă", dar o năzuinţă formativă creatoare de forme în genere şi mai mult sau mai puţin lente, cu care sufletul omenesc nu se simte însă satisfăcut. De aceea omul se vede silit să-şi creeze propriile lui forme culturale. Orice stil se caracterizează, din punct de vedere „formal", prin două lucruri: prin *formă* şi prin *consecvenţă în variaţia formală*. „Dacă în biologie sau în natură „năzuinţa formativă" este factorul creator de forme, în „cultură" „năzuinţa formativă" este factorul, care crează o formă şi o *desvoltă*, susţinând-o pe liniile unei consecvenţe lăuntrice"[1]. Trei moduri distinge Blaga la năzuinţa formativă, moduri sau tendinţe care „apar sau dispar, mor sau renasc, după culturi, epoce sau individualităţi" şi anume: *modul individualizant, modul tipizant* şi *modul stihial (elementarizant)*. Un exemplu de mod individualizant ni-l oferă cultura germană prin tot trecutul ei, care este o minunată ilustrare a tendinţei individualizante. Să ne gândim în metafizică la Leibniz, cu sistemul său despre monade, existenţe individuale ireductibile, cu însuşiri proprii şi formând o lume pentru sine. In artă avem, ca tipuri reprezentative ale năzuinţei formative individualizante, pe Shakespeare şi Rembrandt. Un exemplu de tendinţă tipizantă îl avem în cultura elină, ce culminează în Ideile platonice, care sunt modelele generice ale lucrurilor particulare sensibile, ce nu sunt decât còpii. Ce deosebire profundă între monadele leibniziene şi ideile platonice! In sfârşit, exemple de năzuinţă formativă cu tendinţă stihială ne oferă arta egipteană şi pictura bizantină. Artistul face abstracţie, nu numai de toate însuşirile unice şi individuale ale lucrurilor pe care le plăsmueşte, ci în bună parte şi de însuşirile lor tipice, generice sau specifice, redându-le într'o formă ce exprimă numai câteva însuşiri esenţiale, cu totul sumar şi sintetic, făcându-le să devină purtătoare ale unor duhuri universale, ce depăşesc cu totul specia. Lucrurile sunt reduse la nişte schematisme, uneori chiar desfigurate, la nişte forme cu totul elementare, ce lasă să transpară însă o statică sau o

1) Ibid., pag. 140.

dinamică universale. Modul stihial merge deci mai departe decât modul tipizant: folosindu-se de acelaş procedeu al eliminării caşi acesta din urmă, el îl aplică şi cu mai multă severitate şi adâncime, trecând dincolo de organic, ajungând la aspecte elementare şi universale ale lucrurilor, „la forme contaminate parcă de natura geometrică a schemelor cristalice, sau de dinamica copleşitoare a unor gesturi demiurgice. Fie că sunt statice, fie că sunt dinamice, aceste forme reamintesc în orice caz numai *schematic* făpturile şi materialitatea de toate zilele"[1]). „Un Rembrandt, pictorul fără pereche al modului individualizant, redă fiinţa umană, subliniind şi înteţind tot ce e individual, adică tot ce preface această fiinţă într'o existenţă unică şi fără putinţă de a se repeta vreodată în spaţiu şi în timp. Un Raffael, pictorul modului tipizant, ignoră cu voinţă, chiar şi în portretristică, pe cât posibil, accidentalul şi individualul, ca să înalţe făpturile la demnitatea unui tip ideal... Artistul bizantin elimină nu numai tot ce e individual; sub mâna lui, chiar şi tipicul îndură o schematizare şi o desfigurare, prin ceeace făptura închipuită se integrează într'o vastă şi impresionantă statică universală, aderenţă pe care viaţa organică n'o are niciodată. Rembrandt, împins de năzuinţa individualizantă, utilizează cu deosebire acele aspecte ale făpturilor, pe care le surprinde clar-obscur ochiul vieţii, retina organică frământată pe dinăuntru de instincte şi patimi, de permanente dibueli, şi numai de parţiale şi vremelnice iluminări... Raffael utilizează mai ales acele aspecte ale făpturilor, pe care le pipăe spiritul uman, spiritul desprins din reţeaua contingenţelor cotidian-biologice, graţie viziunii ideative, prin mijlocirea căreia cuprindem genurile. Pictorul bizantin, stăpânit de năzuinţa stihială, se orientează după aspecte cu totul elementare ale făpturilor, pe care nu le vedem cu ochii trupeşti şi nici simplu ideativ, dar despre care se poate bănui că le vede Dumnezeu însuş"[2]). Năzuinţa formativă e codeterminantă a fenomenului stil. Ea nu poate acţiona fără un orizont, dar nu implică în mod necesar un anumit orizont, ci se poate realiza în orice orizont. Cu alte cuvinte, între modurile năzuinţei formative şi modurile orizontice nu există o corespondenţă necesară şi absolută: orice mod al năzuinţei formative se poate deci realiza în orice orizont.

Fenomenul stil e determinat aşa dar în primul rând de patru factori, agenţi, potenţe şi anume de: 1) Orizontul spaţial

1) Ibid., pag. 150—151.
2) Ibid., pag. 151—152.

şi orizontul temporal al subconştientului; 2) accentul axiologic; 3) Atitudinea anabasică, catabasică sau neutră şi 4) năzuinţa formativă, ce se pot grupa în diferite constelaţii. Nici unul din ei nu poate lipsi, nici unul, singur, nu e capabil să determine stilul, ci numai toţi împreună. Aceştia sunt factorii primari. Alături de ei sunt însă o seamă de factori secundari, cari activează şi determină stilul, factori asupra cărora Blaga nu stărue, ci numai le subliniază rolul.

Factorii aceştia primari, care pot varia independent unul de altul şi alcătuesc mănunchiuri cu o însemnată stabilitate, dobândesc astfel funcţia unui complex determinant, pe care Blaga îl numeşte „matcă stilistică". Deşi este subconştient, acest complex administrează conştiinţa, fără ca aceasta sa ştie ceva de acest lucru. „Matca stilistică", spune Blaga, este ca un mănunchiu de supracategorii, care se imprimă din subconştient, tuturor creaţiilor umane, şi chiar şi vieţii întrucât ea poate fi modelată prin spirit. Lumea, aşa cum o avem noi, nu este prin urmare numai produsul categoriilor conştiinţei ci şi al supracategoriilor subconştientului. Lumea este o lume omenească, adică fruct al conştiinţei şi subconştientului, exponent variat al omului.

Fiindcă inconştientul, după cum am văzut, este înzestrat cu un admirabil potenţial organizator, fiindcă el posedă principii formative, de ordine şi de organizare, atunci el nu poate fi opus Logosului, ci din contra trebue apropiat de Logos. Inconştientul este după Blaga un logos larvar. „Larvele sunt existenţe semi-virtuale, cărora le prieşte noaptea şi adăpostul: prundişul apelor, întunericul teluric, spaţiul uterin, şi în cazul fenomenelor spirituale mediul neagitat de lumină al inconştientului. In raport cu formele realizate, larvele posed pe lângă lipsuri, cari vor fi umplute, aspecte paradoxal-exagerate; ele sunt cele mai adesea diforme, diforme nu în sens pejorativ, ci diforme oarecum pe planul unei logici creatoare, diforme prin secretă exuberanţă. Larvele au aspecte redus-schematice şi aspecte ostentativ indirecte· părţi aproape absente, părţi aproape ipertrofiate. Sub aspectul lor de somnolenţă şi de beatitudine pasivă şi ursuză, larvele sunt încărcate de un enorm dinamism interior. Larvele, existenţe pe cât de moi şi de fragile în aparenţă, pe atât de vânjos constituite ca energie interioară, reprezintă dinamica plăsmuitoare a formei pe cale de a-şi asimila materia" [1]). Spiritul

1) Ibid., pag. 186—187.

îşi are şi el germinaţiile şi formele lui, pe care i le pregăteşte Logosul larvar.

In a doua lucrare din „Triologia culturii", în *Spaţiul Mioritic*, Blaga trece din domeniul principiilor generale ale stilului, la un domeniu mai restrâns, anume la determinarea fenomenului românesc. Gânditorul nostru face acest lucru, ocupându-se de diferitele manifestări spirituale europene, pentru ca, în comparaţie cu ele, să scoată cât mai pregnant în relief caracteristicile spiritului românesc.

Impotriva ideei aşa de răspândită că muzica, artă a succesiunii, n'ar avea nimic de a face cu spaţiul, idee superficială şi convenţională, Blaga caută să demonstreze din contra că între muzică şi spaţiu este o indisolubilă legătură. Astfel din muzica lui Bach se desprinde un orizont spaţial infinit, infinit în toate dimensiunile lui. Orizonturi spaţiale descoperim dacă luăm în considerare şi diferite muzici populare. Intr'un cântec rusesc „răsună ceva din tristeţa unui suflet, care, stătător sau călător, simte că nu-şi va putea niciodată ajunge ţinta, adică ceva din desnădejdea sfâşietoare a denecuprinsului". Din cântecul rusesc se desprinde, ca fundal şi perspectivă, planul infinit al stepei. La fel dacă ascultăm un cântec alpin, „cu acele gâlgăiri ca de cataracte, cu acele ecouri suprapuse, strigate ca din guri de văgăuni, cu acel duh vânjos şi înalt şi teluric, sgrunţuros ca stânca şi pur ca gheţarii": presimţim aici „spaţiul înalt şi abrupt ca profilul unui fulger, al marelui munte". Iar dacă ascultăm o doină, descoperim uşor orizontul sufletului care o cântă: e plaiul, „adică un plan înalt, deschis, pe coamă verde de munte, scurs mulcom în vale". Doina caşi baladele noastre evocă un orizont cu totul specific sufletului românesc: „orizontul înalt, ritmic şi indefinit alcătuit din deal şi vale", un spaţiu-matrice, pe care Blaga îl numeşte spaţiul mioritic. Spaţiu mioritic, „înzestrat cu *anume* accente, cari fac din el cadrul unui anume destin", de care sufletul românului se simte organic şi inseparabil legat. In doină, spune Blaga, „se exprimă melancolia, nici prea grea, nici prea uşoară, a unui suflet care suie şi coboară, pe un plan ondulat indefinit, tot mai departe, iarăşi şi iarăşi, sau dorul unui suflet care vrea să treacă dealul ca obstacol al sorţii, şi care totdeauna va mai avea de trecut încă un deal şi încă un deal, sau duioşia unui suflet, care circulă sub zodiile unui destin ce-şi are suişul şi coborîşul, înălţările şi cufundările

de nivel, în ritm repetat, monoton și fără sfârșit"[1]). Acest spațiu mioritic se desprinde și din acel sentiment al destinului care domină atât sufletul individual cât și pe cel etnic. Românul se simte trăind în spațiul mioritic, chiar dacă trăește la șes: cântecul îi ține în acest caz loc de plaiu. La aceeaș constatare suntem îndemnați, dacă privim și așezările sătești. Intr'un fel se prezintă așezările sătești ale sașilor din Ardeal, și în cu totul altfel ale românilor. Deși trăind în acelaș peisaj cași românul, totuș sasul trăește în spiritul spațiului gotic, pe când românul trăește în spiritul spațiului mioritic. Căci una e peisajul, și cu totul altceva e spațiul matrice.

Spre o mai adâncă determinare și înțelegere a fenomenului românesc, Blaga încearcă să arate în ce constau diferitele ramificări ale spiritualității creștine — adică catolicismul, protestantismul și ortodoxismul, — pe care caută să le determine, nu privindu-le din punct de vedere dogmatic, ci ca manifestări de viață, susținând astfel că deosebirile esențiale dintre spiritualitatea catolică, evanghelică și ortodoxă „sunt mai mult de *stil* decât de *idee*". Ceeace caracterizează aceste trei ramuri ale creștinismului este spiritualitatea lor bipolară, adică faptul că un capăt al spiritualității lor este îndreptat spre transcendență, iar celalt spre vremelnicie. Dar în fiecare din cele trei ramuri, această spiritualitate bipolară se structurează într'un anumit fel. Categoriile cu care operează fiecare din ele sunt foarte diferite. „Categoriile preferate ale catolicismului sunt cele ale autorității sacral-etatiste: statul, ierarhia, disciplina, supunerea, militarea pentru credință. Categoriile preferate ale protestantismului sunt cele ale libertății: independența convingerilor, deliberarea, problematizarea, hotărîrea, datoria, fidelitatea. Iar categoriile preferate ale ortodoxiei sunt cele ale organicului: viața, pământul, firea"[2]). Dacă privim cum fiecare din aceste ramuri privește biserica, națiunea, graiul, cultura, etc., constatăm că spiritualitatea bipolară a fiecăreea e alta. Astfel, pe când catolicismul concepe biserica ca pe un stat universal, iar protestantismul ca pe o comunitate ce întruchipează și exprimă libertăți convergente, ortodoxia o concepe ca pe un organism, ca pe o unitate a totului, în care fiece membru este răspunzător de întreg, în care fiecare om e răspunzător de faptele celorlalți. Pe când catolicismul privește națiunea de la înălțime, tolerând-o, dacă

1) Spațiul Mioritic, pag. 19.
2) Ibid., pag. 41.

n'o desconsideră, fiindcă el urmează directive internaţionale, iar protestantismul priveşte integrarea într'o naţiune ca pe un rezultat al unei deliberări şi apartenenţa la o naţiune ca pe „un act solemn, întemeeat şi susţinut pe conştiinţa datoriei", ortodoxia din contra priveşte naţiunea ca pe un organism, pe care-l afirmă cu toată puterea, de aci şi divizarea bisericei ortodoxe pe naţiuni. La fel în ce priveşte graiul. Catolicismul, legat de limba lui sacrală, n'a manifestat nici un interes limbilor vii, aşa încât acestea s'au desvoltat în toată libertatea, potrivit tendinţelor lor locale şi legilor imanente: dialectele n'au găsit nici o împotrivire centralistă din partea catolicismului. In regiunile germane sau în acelea care au suferit infiltraţii germane, iniţiativa liberă şi individuală a fost totdeauna cultivată, — un fapt care a favorizat nespus de mult diferenţierea dialectală. La popoarele ortodoxe limba este privită „ca un organism viu şi supra-individual, ca un organism mai larg în care *insul se integrează cu firească evlavie*"[1]). O altă deosebire stă şi în ce priveşte geneza limbilor literare. Astfel, în timp ce limba literară sau italiană îşi datoresc geneza unor puternice iniţiative individuale, unor personalităţi de cultură, care au reuşit apoi, datorită unor conjuncturi favorabile, să se impună, nepăstrând nici un contact cu formele dialectale şi populare, în răsărit dimpotrivă limbile literare s'au născut din graiurile populare şi au înţeles să păstreze neîntrerupt contactul cu aceste graiuri. „Aci limbile literare cresc necontenit ca nişte organisme, fiind şi astăzi alimentate din isvoare populare. Intre limba literară şi graiul popular se va păstra aci totdeauna un fel de osmoză organică"[2]). Deaceea la popoarele răsăritene ortodoxe, limba se prezintă ca o unitate, iar limba literară este un fruct organic al celei populare. In ce priveşte cultura: catolicismului i-au plăcut „întruchipările superdimensionale ale romanticului, goticului, barocului, întruchipări de mari energii, sistematic coordonate şi ierarhic puse în slujba aceluiaş gând", iar protestantismului marile creaţii individuale, cu caractere de puternică originalitate, ortodoxia a încurajat îndeosebi „creaţia de naturală spontaneitate, anonimă, populară, folklorică". „Catolicismul şi protestantismul au fost prielnice desvoltării cetăţii şi oraşului, ortodoxia a avantajat mai ales desvoltarea satului. Satele în apus sunt în genere oraşe în miniatură, iar aşa zisa cultură

1) Ibid., pag. 52.
2) Ibid., pag. 53.

populară este acolo cele mai adesea de origine urbană. Satele sunt în apus un fel de magazii de haine vechi şi de forme căzute în desuetudine, de obârşie orăşenească. Oraşele din răsăritul ortodox au fost — cel puţin înainte de invazia civilizaţiei — nişte simple sate ipertrofiate. Iar satul a rămas aci permanent creator, chiar şi atunci când peste el s'au aşternut puternice influenţe străine" [1]). Tot aşa de deosebit se prezintă lucrurile, dacă privim concepţiile despre salvare ale celor trei ramificaţii creştine. Catolicismul priveşte problema salvării nu în ea însăşi, ci în cadrele bisericii: salvarea nu e posibilă decât în biserică şi prin biserică, catolicismul angajând în chipul acesta individul, „cu toate energiile sale, în tehnica unui triumf, care tinde să-şi mărească la fiecare pas volumul". Protestantul nu vede posibilă salvarea decât printr'o pregătire absolut liberă, adâncind problema aşa de mult încât ajunge să fie stăpânit de „sentimentul unei cumplit de tragice singurătăţi". Ortodoxismul dimpotrivă priveşte salvarea prin prisma unităţii totului, individul neputând fi salvat decât dacă şi întregul este salvat, fiindcă „dacă păcatele fiecăruia se resfrâng asupra tuturor, tot aşa salvarea fiecăruia ridică după credinţa ortodoxă nivelul totului", o concepţie care „nu e cu putinţă decât pe temeiul supoziţiei, că omenirea e un vast organism, de o structură interioară plină de magice corelaţiuni" [2]). Nu e nevoe să ducem mai departe aceste caracterizări ale celor trei ramificaţii ale spiritului creştin, fiindcă cele redate dau o icoană destul de elocventă despre cum este înfăţişat de fiecare din cele trei ramificaţii unul din cei doi poli ai spiritualităţii creştine. *Să vedem cum se prezintă celalt pol, polul transcendenţei.* Pentru a demonstra aceasta, Blaga iea cele trei stiluri de arhitectură: stilul roman-basilican, stilul gotic şi stilul bizantin, căutând să desprindă sensul lor metafizic. In basilica romană, cu plafonul ei greu şi drept, cu formele ei severe, privirea credincioşilor nu este îngăduită în sus, ci solicitată continuu înainte, înspre altar. „Basilica romană e astfel construită încât să atragă în primul rând atenţiunea asupra funcţiei excepţionale a altarului şi a preotului, cărora spiritul religios roman le conferă supremul rol în viaţa omului" [3]). Basilica romană nu exprimă transcendenţa ea însăşi, ci numai ideea de slujbă închinată transcendenţei, care poate fi făcută să se prezinte prin actul magic-ritual al

1) Ibid., pag. 57.
2) Ibid., pag. 63.
3) Ibid., pag. 70—71.

preotului. Basilica romană se află, spune Blaga, în *marginea* transcendenței. Goticul, prin înfățișarea pe care o are, înseamnă o înălțare de jos în sus, „o transformare a vieții în sensul transcendenței, o transformare dinamică și prin efort uman a realității". „Omul gotic nu se simte numai în *marginea* transcendenții ca omul roman, satisfăcut de un surogat, ci se simte în stare să participe deadreptul la ea prin transfigurare interioară sau se simte cel puțin dator să facă această încercare, chiar dacă ar eșua"[1]. La stilul bizantin, pentru care Blaga iea ca exemplu Agia Sofia, lucrurile stau cu totul altfel. Aici ai impresia, produsă de jocul fâșiilor de lumini ce pătrund prin ferestrele de sus de la baza cupolei, că transcendentul el însuș coboară, ca să se arate. „Omul bizantin are despre raportul dintre transcendență și lumea concretă viziunea sau sentimentul că transcendența coboară de sus în jos, putându-se face vizibilă. Omul gotic are viziunea sau sentimentul că el însuș se înalță, de jos în sus, crescând întru transcendență. Omul roman e stăpânit mai curând de sentimentul că se găsește în marginea transcendenței și în consecință de sentimentul că nu-i rămâne decât să se organizeze în slujba transcendenței, oarecum orizontal și paralel cu ea"[2]. Această semnificație despre transcendență, pe care ne-o desvălue Agia Sofia și cu ea întreaga artă bizantină, ne dă posibilitatea să descoperim determinanta stilistică cea mai importantă a ortodoxiei, o determinantă pe care Blaga o numește *sofianicul*. „Sofianicul este în esență acest sentiment difuz, dar fundamental al omului ortodox, că transcendentul coboară, revelându-se din proprie inițiativă, și că omul și spațiul acestei lumi vremelnice pot deveni vas al acelei transcendențe... Sofia este ordinea și înțelepciunea divină, care coboară în vremelnicie, făcându-se vizibilă și imprimându-se materiei. Sofianic este un anume sentiment al omului în raport cu transcendența, sentimentul cu totul specific, grație căruia omul se simte receptacol al unei transcendențe coborîtoare"[3]. Sofianicul este o determinantă stilistică fundamentală a ortodoxiei. „Trăirea salvării, iluminarea lăuntrică, transfigurarea întru rânduirea salvării, convingerea organică de a participa la ea grație împrejurării că omul e un vas al transcendentului care coboară, acestea sunt fenomenul primar al ortodoxiei". Sofianic este tot ceeace semnifică o transfigurare transcendentă de sus în jos,

1) Ibid., pag. 72—73.
2) Ibid., pag 77—78.
3) Ibid., pag. 90.

deci, o operă de artă, o idee speculativă, o trăire religioasă, o concepţie despre societate, etc..

Spiritualitatea ortodoxă este, caşi celelalte spiritualităţi creştine, bipolară, adică orientată spre transcendenţă şi spre vremelnicie, dar această orientare capătă în ortodoxie cu totul altă conturare. Când e vorba de polul vremelniciei, ortodoxia lucrează cu categoriile organicului, când e vorba de polul transcendenţei, ortodoxia îl imaginează ca pe un transcendent ce coboară.

In afară de determinanta stilistică sofianică, există la popoarele ortodoxe o orientare spre pitoresc, care după Blaga are importanţa unei determinante stilistice subconştiente, organice, constitutive, ce se resimte în toată viaţa spirituală. „Dragostea de pitoresc, şi de ornament, are în viaţa ţărănească, sau ciobănească, românească, o întâietate atât de precumpănitoare asupra economicului, încât o vedem activă şi manifestă chiar şi acolo unde omul e absorbit ca o simplă tristă unealtă într'un sistem de exploatare, impus silnic de duhul întârziat al vremii" [1]). Şi popoarele orientale prezintă o orientare spre pitoresc, dar la acestea este „cu totul accidentală şi de suprafaţă, chiar dacă ia proporţii de mare amploare şi chiar dacă e obştească într'o anume regiune sau epocă". Dacă se studiază ornamentica, desprindem că ea isvorăşte, caşi orientarea spre pitoresc, din iresistibile nevoi organice. Spre deosebire de alte popoare balcanice, care cultivă şi ele ornamentica, românul este în general mai stăpânit, mai sobru, mai înclinat spre discreţie, preferând nuanţele fine, stinse, „stoarse din sângele diafan al buruienilor". Aceaşi înclinare spre nuanţă, spre discreţie, o întâlnim şi în poeziile populare ale românului. „Dorul", „jalea", „urâtul", stările cele mai des cântate, sunt stări de nuanţe. „Dorul", „jalea", „urâtul", sunt cântate pentru ele însele, ca stări aproape fără obiect, „dorul", „jalea", „urâtul" sunt ipostaziate, un fapt care face ca poezia noastră populară să evite două primejdii: efuziunile sentimentalismului şi ariditatea alegorismului.

Aruncând o privire asupra istoriei poporului român, Blaga se crede îndreptăţit să afirme că acest trecut se prezintă ca ceva organic. „Inceputurile românismului, spune el, coincid astfel cu o „retragere din „istorie" şi din toate posibilităţile ei ritmice şi dialectice, într'o viaţă nu lipsită de cultură, nu despoiată de

1) Ibid., pag. 126.

forme, dar *anistorică*"[1]). Din pricina împrejurărilor potrivnice, viața preromânească și românească a fost nevoită să se retragă din istorie și să ducă o existență organică sufletească, o existență oarecum atemporală. „Când populația din Dacia preromânească a părăsit, nu de bună voie și nici din proprie inițiativă, această viață potențată și de forme complexe, ea se retrăgea eo ipso din „istorie" într'o viață anistorică. Viața anistorică e stăpânită de categoriile și imperativele organicului; ea nu îngădue potențelor stilistice decât manifestări pe un plan minor"[2]). O mie de ani pre-românii și românii stau într'o atitudine de autoapărare, exercitând un fel de *boicot al istoriei.* Românii părăsesc, sub Mircea cel Bătrân, Ștefan cel Mare și Mihai Viteazul, existența aceasta anistorică, dar numai pentru puțină vreme, pentru a lua din nou calea involuției. Duhul românesc se retrage din nou din istorie, participând la ea numai tangențial și în aparență. Ceeace nu înseamnă însă că în acest timp arta țărănească, arhitectura de sat, poezia și cântecul popular, n'ar fi cunoscut o frumoasă eflorescență. Odată cu constituirea unei Românii politice independente, începe să se părăsească din nou atitudinea de non-cooperare cu istoria, pentru a căuta să intrăm din nou în *evoluție.*

Scoțând în relief caracteristicile culturii franceze și ale celei germane, culturi care au exercitat influențe asupra duhului românesc, Blaga susține că cea dintâi a exercitat influențe *modelatoare,* pe când cea din urmă influențe *catalitice* (termen împrumutat din chimie, unde unele substanțe înlesnesc combinația dintre anumite elemente, rămânând însă pe dinafară). Influența germană e mai mult catalitică, fiindcă provoacă reacțiuni de sine stătătoare, înlesnind și ajutând formația proprie a procesului de creație. „Luați, spune Blaga, istoria literaturii și spiritualității românești de la 1800 până astăzi și veți descoperi că cel puțin momentele mai importante de întoarcere la noi înșine, de căutare și de găsire a românescului, se datoresc unui contact „catalitic", direct sau indirect, cu spiritul german"[3]). Cultura franceză prin toată structura ei, exercită mai curând influențe modelatoare, adică te îndeamnă să abandonezi ce-i al tău, ca să fii ca ea. Pe linia influențelor catalitice întâlnim pe Gh. Lazăr, Kogălniceanu, Maiorescu, Coșbuc, pe linia in-

1) Ibid., pag 183.
2) Ibid., pag. 184.
3) Ibid., pag. 212.

fluenţelor modelatoare întâlnim pe Alecsandrescu, Bolintineanu, Alecsandri, Macedonski.

Toate caracteristicile stabilite de Blaga şi anume: orizontul spaţial mioritic şi orizontul de avansare legănată în timp; sentimentul destinului, „trăit tot ca o unduire, ca o alternanţă de suişuri şi coborâşuri"; preferinţa arătată categoriilor „organicului" şi tendinţa de transfigurare sofianică a realităţii; năzuinţa formativă spre forme stihiale; dragostea de pitoresc, pentru nuanţă şi discreţie, conturează un patrimoniu stilistic, o vie matcă stilistică, un apriorism al spontaneităţii româneşti. dovedindu-ne astfel că românul posedă „un înalt *potenţial cultural*".

In *Geneza metaforei şi sensul culturii* Blaga reia o serie de probleme puse deja în *Orizont şi Stil*, adâncindu-le mai mult şi întregindu-le cu altele, căutând astfel să ajungă la o concepţie metafizică despre stil, lucru care se desprindea clar din *Orizont şi Stil*. Am avut prilejul să vedem cum Blaga nu este de acord cu teoriile morfologice despre cultură. Cultura nu poate fi concepută după el ca un organism şi ca atare nu poate avea nici vârste. Blaga deosebeşte două culturi: o cultură minoră şi o cultură majoră, fără a lega de aceşti termeni vre-un sens pejorativ sau eufemistic. „Cultura minoră are ceva asemănător cu structurile autonome ale copilăriei omeneşti. Iar cultura majoră are ceva asemănător cu structurile autonome ale maturităţii omeneşti" [1]). Nu trebue însă să credem că cultura minoră s'ar prezenta ca o fază de o anumită durată, ca ceva pregătitor pentru altceva ce-i va urma, căci „copilărescul" culturii minore are aspect de structură, adică este independentă de timp şi poate avea prin urmare o durată eternă. Deasemeni, cultura majoră nu trebue înţeleasă ca o fază inevitabilă în viaţa unei culturi, căci „maturitatea" culturii majore îşi are deasemeni structura ei proprie, ce nu e nevoe să aibă o fază anterioară de pregătire. Copilăria şi maturitatea trebue privite ca nişte prisme, prin mediul cărora se realizează matricile stilistice ce dau naştere culturii minore şi culturii majore. „Aspectul minor sau major al unei culturi este în consecinţă exclusiv o problemă de *psihologie* a creatorilor sau a colectivităţii, iar nu o problemă de vârstă „reală" nici a creatorilor de o parte, dar nici a unui pretins subiect organismic al culturii, parazitar

1) Geneza metaforei şi sensul culturii, pag. 14.

suprapus omului, de altă parte"[1]). Realizată de creatori de cultură ce stau sub zodia copilăriei, nu urmează de loc că aceşti oameni trebue să fie copii: ei sunt maturi, dar crează potrivit virtuţilor proprii copilăriei. Deasemeni, cultura majoră nu este totdeauna realizată de oameni maturi, căci sunt şi copii cari au creat sub zodia maturităţii. „Cultura minoră nu este copilăria unei culturi, care va deveni neapărat majoră, în creştere ca un singur organism, parazitar suprapus omului. Cultura minoră e creată doar sub constelaţia eficientă a „copilăriei", în înţeles de „*vârstă adoptivă*" a unei întregi *colectivităţi*"[2]). Acelaşi lucru cu cultura majoră. Când e vorba de cultură, avem deci două feluri de vârste: vârste reale şi vârste adoptive. Acestea din urmă au o semnificaţie spirituală, iar nu una organică, ca cele dintâi. „Structura autonomă a unei anume vârste poate să joace deci rol de constelaţie determinantă în creaţia culturală, indiferent de vârsta reală a creatorilor, care poate fi oricare. *Copilăria ca vârstă adoptivă a colectivităţii, şi a creatorilor, prilejueşte culturi minore; maturitatea, ca vârstă adoptivă a colectivităţii, şi a creatorilor, iscă culturi majore.* In cadrul culturilor minore se face că omul nu devine creator decât prefăcându-se, într'un anume fel, iarăşi în „„copil". In cadrul culturilor majore, omul nu devine creator decât adoptând o mentalitate matură, chiar dacă se întâmplă ca el să fie un copil, ca Ioana d'Arc, ca Mozart sau ca Rimbaud"[3]). Cultura minoră sau cultura majoră nu pot fi explicate decât cu ajutorul vârstelor adoptive. Desigur, noţiunea de vârstă adoptivă e susceptibilă de lărgire şi de nuanţare, aşa încât s'ar putea vorbi şi de o vârstă adoptivă a tinereţei, de alta a bărbăţiei, capabile să explice înfăţişări variate ale culturii. O caracteristică demnă de relevat a culturii minore e că îl ţine pe om mai aproape de natură, în vreme ce cultura majoră îl îndepărtează de natură.

După Blaga însă, aspectele stilistice nu explică în totul creaţia spirituală. Pentru a o explica, trebue să se recurgă şi la ceeace el numeşte „substanţa" creaţiei de cultură. Dar ce trebue să înţelegem prin substanţă? „De substanţa unei opere de artă, a unei creaţii de cultură, ţine, spune Blaga, tot ce e materie, element sensibil sau conţinut ca atare, anecdotic sau de idee, indiferent că e concret sau mai abstract, palpabil sau

1) Ibid., pag. 16.
2) Ibid., pag. 25—26.
3) Ibid., pag. 27

sublimat"[1]). Spre deosebire de substanţa lucrurilor reale, substanţa creaţiilor culturale „este un precipitat, ce implică un transfer şi o conjugare de termeni, ce aparţin unor regiuni sau domenii diferite"; ea capătă cu alte cuvinte un aspect metaforic. Iar metaforicul nu ţine, după Blaga, de stil.

Două tipuri de metafore distinge Blaga: *metafore plasticizante* şi *metafore revelatorii*. Metaforele plasticizante au loc prin apropierea de fapte asemănătoare, faptele asemănătoare apropiate putând fi de domeniul lumii date, închipuite sau gândite. Transferul unui termen, care exprimă un fapt, asupra celuilalt termen, care exprimă celalt fapt, are ca scop să plasticizeze una din cele două expresii. Metaforele plasticizante nu îmbogăţesc conţinutul ca atare al faptului, ci vor să redea carnaţia concretă a faptului, pe care cuvintele descriptive nu sunt în stare s'o facă. Dacă n'am dispune de metaforă, ar trebui să întrebuinţăm un număr infinit de cuvinte, pentru a reda faptul concret. „Metafora plasticizantă are darul de-a face de prisos acest infinit alaiu de cuvinte. Metafora plasticizantă are darul de a suspenda un balast, ce pare inevitabil, şi de a ne elibera de un proces obositor şi nesfârşit, pe care adesea am fi siliţi să-l luăm asupra noastră. In raport cu faptul şi cu plenitudinea sa, metafora plasticizantă vrea să ne comunice ceea ce nu e în stare noţiunea abstractă, generică, a faptului. Expresia directă a unui fapt e totdeauna o abstracţiune mai mult sau mai puţin spălăcită. In aceasta zace deficienţa congenitală a expresiei directe. Faţă de deficienţa expresiei directe, plenitudinea faptului cere însă o compensaţie. Compensaţia se realizează prin expresii indirecte, printr'un transfer de termeni, prin metafore. Metafora plasticizantă reprezintă o tehnică compesatorie, ea nu e chemată să îmbogăţească faptul, la care se referă, ci să completeze şi să răzbune neputinţa expresiei directe, sau, mai precis, să facă de prisos infinitul expresiei directe"[2]). Originea metaforei plasticizante stă în incongruenţa dintre lumea concretă şi lumea noţiunilor abstracte şi în nevoia de a înlătura această incongruenţă. Metafora plasticizantă nu are un caracter istoric, nu se explică prin împrejurări istorice, ci îşi are geneza în însăşi constituţia spirituală a omului ca atare. Ea nu poate cu alte cuvinte să apară la un moment dat şi pe urmă să dispară, ci ţine de structura spiritului uman; apare şi dispare odată cu

1) Ibid., pag. 34.
2) Ibid., pag. 35—36.

acesta. De aceea, problema metaforei e o problemă de antropologie. Metaforele revelatorii caută să *reveleze* un mister, „prin mijloace pe care ni le pune la îndemână lumea concretă, experienţa sensibilă şi lumea imaginară". Metaforele revelatorii au cu totul altă geneză decât metaforele plasticizante; „metaforele revelatorii rezultă *din modul specific uman de a exista, din existenţa în orizontul misterului şi al revelărei*. Metaforele revelatorii sunt întâile simptome ale acestui mod specific de existenţă" [1]). Atâta vreme cât omul trăeşte în starea de linişte paradisiacă, atâta vreme cât nu are conştiinţa misterului, el se mulţumeşte cu metaforele plasticizante. Din momentul însă când vine în contact cu misterul şi dobândeşte conştiinţa acestuia, apar şi intră în funcţiune metaforele revelatorii. Metaforile revelatorii îşi au deci origina în existenţa întru mister a omului.

Felul metaforic de a vorbi despre lucruri face parte după Blaga în mod necesar din constituţia şi existenţa specific umană: „Geneza metaforei coincide cu geneza omului şi face parte dintre simptomele permanente ale fenomenului om" [2]). Deaceea, Blaga crede că mai îndreptăţită decât formula: „omul este animal politic", e formula: „omul este animal metaforizant". Căci atâta vreme cât va exista omul, va exista şi felul de a vorbi metaforic despre lucruri. Trăind într'o lume concretă, el nu are mijloace de a o putea exprima; trăind în orizontul misterului, el nu are mijloace de a-l putea revela; o situaţie, cum vedem, de două ori precară, pe care metafora vrea s'o corecteze. Metafora joacă aşadar un rol fundamental şi constitue o problemă la soluţionarea căreea sunt deopotrivă interesate atât antropologia cât şi metafizica.

Nu numai anumite metafore pot îndeplini funcţia de a revela misterul, ci şi miturile vor să fie revelări ale misterului. Blaga distinge şi la mituri două grupe: miturile semnificative şi miturile trans-semnificative. „Miturile semnificative reveleazǎ, cel puţin prin intenţia lor, semnificaţii, care pot avea şi un echivalent logic. Miturile trans-semnificative încearcă să reveleze ceva fără echivalent logic" [3]). Miturile în adevăratul înţeles al cuvântului, miturile autentice, nu trebuesc confundate cu teoriile şi ipotezele ştiinţifice şi filosofice, ca de pildă ideile de atom, de vibraţie, de eter, de substanţă, etc., care şi ele vor să reveleze misterul şi au şi fost numite mituri. Nu trebuesc confundate,

1) Ibid., pag. 41—42.
2) Ibid., pag. 44.
3) Ibid., pag. 59.

fiindcă între mituri şi teoriile şi ipotezele ştiinţifice şi filosofice sunt deosebiri esenţiale. „Spiritul mitologic e robul orgiastic al analogiei, spiritul ştiinţific e suveranul plin de tact al analogiei. Spiritul mitologic, pornind dela oarecare analogie, nu mai e în stare să facă alt pas constructiv decât în sensul unui plus analogic involt, în sensul unui postulat excesiv... Spiritul ştiinţific se arată atât de suveran în utilizarea analogiei, încât el sparge ...logica analogiei"[1]). O altă deosebire stă în faptul că în vreme ce „spiritul mitic *întregeşte* aparenţele în sensul că acestea ar fi manifestări aidoma ale unor puteri invizibile", din contra „spiritul ştiinţific *desfiinţează* aparenţele substituindu-le alte structuri"[2]). O a treia deosebire stă în faptul că în vreme ce „spiritul mitic, vasal orgiastic al *analogiei*, tinde să *integreze* lumea concretă în viziuni clădite din elemente de experienţă *vitalizată*, spiritul ştiinţific, suveran asupra analogiei, tinde să *substituiască* lumii concrete viziuni clădite din elemente de experienţă *devitalizată*"[3]). Blaga arată însă că deosebirile cele mai mari sunt între ficţiunile ştiinţifice şi miturile trans-semnificative, care nu revelează propriu zis semnificaţii, ci numai *cadrul* unor semnificaţii. Aceste mituri nu pot fi comparate cu ideile decât în sens negativ. Mitul este un atribut esenţial al omului. „*Mitul* apare în coordonate *stilistice, e determinat de categoriile abisale,* şi ţine de *destinul creator* sau *demiurgic* al omului"[4]).

Dar dacă creaţia culturală se caracterizează prin atribute metaforice, prin intenţii revelatorii şi prin pecete stilistică, atunci nu e greu de făcut deosebirea între două noţiuni, care în filosofia contemporană a culturii, joacă un mare rol şi au fost foarte desbătute: cultură şi civilizaţie. Creaţia de civilizaţie este o plăsmuire a spiritului omenesc în vederea satisfacerii intereselor vitale, a asigurării securităţii şi confortului; nu are, ca creaţia culturală, caracter revelator, „dar poate avea prin reflex un aspect stilistic accesoriu". Intre cultură şi civilizaţie e o deosebire de natură *ontologică: „Cultura răspunde existenţei umane întru mister şi revelare, iar civilizaţia răspunde existenţei întru autoconservare şi securitate"*[5]).

După ce aduce o seamă de noui precizări interesante în

1) Ibid., pag. 62.
2) Ibid., pag. 66.
3) Ibid., pag. 68.
4) Ibid., pag. 76.
5) Ibid., pag. 110.

legătură cu categoriile abisale, cu noţiunile de cosmos şi cosmoide, de stil, Blaga se ocupă într'un capitol cu semnificaţia metafizică a culturii, aducând contribuţii ce se mişcă minunat în cadrul sistemului său metafizic. Am văzut cum după Blaga existenţă umană este existenţă în mister şi cum omul încearcă necontenit să reveleze misterul. Incercând să reveleze misterul, omul devine creator de cultură. „Cultura, în această perspectivă, nu este un lux, pe care şi-l permite omul ca o podoabă, care poate să fie sau nu; cultura rezultă ca o emisiune complementară din specificitatea existenţei umane ca atare, care este *existenţă întru mister şi revelare*" [1]). Cultura nu este ceva accesoriu sau secundar, nu e un simplu epifenomen, ceva contingent, ci e împlinirea necesară a omului, este „expresia vizibilă a existenţii umane catexohin". Cultura a apărut când omul a început să existe *altfel*, când şi-a însuşit un nou *mod* de a exista, când omul a devenit „om", adică a început să existe în planul misterului şi al revelării. Acest nou mod de a exista, care isbucneşte nu se ştie cum şi dece, Blaga îl mai numeşte şi *mutaţie ontologică*. Cultura este expresia unei atare mutaţii. A exista în orizontul misterului şi în vederea revelării, e un fapt fundamental şi constitutiv al spiritului uman, „un fapt care se declară printr'o zbucnire din adânc, ceva originar şi ireductibil, o condiţie implicată fără de care omul nu e om, o premisă pentru orice explicaţie referitoare la cultură" [2]). Iar pentru a-şi revela misterul, omul dispune de două serii de mijloace: de acte de cunoaştere şi de acte plăsmuitoare. Pentru a-l revela, iar nu pentru a-l atinge. Căci dacă stilul reprezintă pe de o parte încercarea de a depăşi imediatul, de a sări în non-imediat, *el efectuează pe de altă parte şi o izolare de mistere şi de absolut*. Stilul este o aspiraţie spre revelarea absolută, dar o aspiraţie care este la timp *înfrânată transcendent*, înfrânată de Marele Anonim. Creaţia culturală trebue deci să fie înţeleasă ca un compromis între existenţa umană şi Marele Anonim. *Prin stil, cu categoriile lui abisale, Marele Anonim asigură omului destinul creator, dar totodată el se asigură şi pe sine, luând măsuri ca omul să nu i se substitue*. Marele Anonim s'a îngrijit ca stilul să nu fie absolut, ci relativ. „In faptul stil se întretae două rânduieli: una este aceea a destinului uman, pus în slujba creaţiei şi a transcenderii; cealaltă este aceea a Marelui Anonim, care se apără

1) Ibid., pag. 170.
2) Ibid, pag, 175--176.

şi reglementează" [1]). Deaceea Blaga spune: „*După concepţia noastră stilurile reprezintă, pe plan metafizic, tot atâtea cadre prin care spiritul uman încearcă să reveleze misterele, dar şi tot atâtea frâne transcendente, adică tot atâtea auto-apărări ale Marelui Anonim faţă de aceste încercări umane.* Logosului inconştient îi revine deci în concepţia noastră o funcţie pe cât de *revelatoare,* pe atât de *izolatoare.* Prin categoriile abisale (logosul inconştient) cu care suntem înzestraţi, Marele Anonim ne ţine la *rodnică distanţă* de sine însuşi, şi de toate marile şi măruntele mistere. Privind stilurile, nu putem concepe deci o superioritate categorică a unuia faţă de altul şi nici vre-o legătură, pe o unică linie ascendentă între ele. *Sub unghiu metafizic stilurile sunt echivalente*" [2]).

Datorită acelei mutaţii ontologice, adică acelui nou mod de a exista, unic în tot universul, întru mister şi revelare, omul a devenit, dintre speciile animale, singurul *subiect creator.* Acest fapt ar putea avea, după Blaga, „semnificaţia că în om s'a *finalizat* evoluţia, care procedează prin mutaţiuni biologice, şi că dincolo de el nu mai e posibilă o nouă specie biologică superioară lui" [3]). Omul reprezintă un capăt ultim; cu apariţia lui s'au stins potenţele mutaţiunilor biologice, o nouă mutaţiune nu mai e posibilă. Omul e ceva cu totul singular şi deţine o poziţie excepţională în natură. A admite că ar mai fi posibilă apariţia unor fiinţe superioare celei omeneşti, ar însemna să se admită că e posibilă apariţia unei specii care să se substitue Marelui Anonim.

Tudor Vianu s'a ocupat de filosofia culturii nu numai în prelegerile dela Universitate, unde mai mulţi ani de zile a predat cursuri din această materie, ci şi în diferite studii pe care le-a publicat. Plecând dela definiţia analogică ce s'a dat culturii, analizând şi urmărind istoric şi sistematic concepţia raţionalistă şi istorică despre cultură, scoţând cu această ocazie în relief contribuţiile lui Rousseau, Kant, Herder, Hegel, Nietzsche şi Troeltsch, Vianu arată cum, începând cu secolul al 18-lea când s'au pus pentru prima oară probleme de filosofia culturii, problematica culturii s'a desvoltat într'un proces dialectic, ajungând la faza ei actuală, care lui Vianu i se pare a fi una activistă. In adevăr, după definiţia analogică a culturii, trei

1) Ibid., pag. 184.
2) Ibid., pag. 189.
3) Ibid., pag. 217.

sunt ntoele esenţiale ale conceptului de cultură şi anume: „1) ideea de activitate; 2) ideea unei naturi ale cărei posibilităţi cultura le desvoltă; 3) ideea unei valori care conduce opera culturii"[1]. Concepţia raţionalistă a culturii pune accentul în special pe ideea de natură, adică susţine că „opera culturii îşi propune să realizeze propria natură bună şi raţională a omului". Există însă această natură omenească primitivă şi încă netransformată de valorile culturii? Concepţia istorică, pornind dela fapte, susţine din contra că nu există decât diferite culturi independente, conduse de norme deosebite şi variate, punând astfel accentul pe ideea de valoare. Obiecţiile trezite de atitudinea lui Nietzsche, se conturează într'o concepţie nouă, care „preconizează înţelegerea faptei culturale ca un adaos creator în procesul realităţii şi prin care realitatea îşi completează neîntrerupt sensul ei spiritual". E concepţia pe care Vianu o numeşte activistă. După această concepţie, „cultura nu mai e considerată că realizează natura, dar nici că i se opune, ci mai de grabă că o întregeşte... Natura se completează în felul acesta prin dimensiunea adâncă a unităţii. Natura se umanizează"[2].

Filosofia culturii a parcurs, după Vianu, dela originile ei până astăzi, un adevărat proces dialectic. „Dela Rousseau la Nietzsche şi peste acesta asistăm, aşa dar, la desvoltarea unui adevărat proces dialectic. Prima etapă o ocupă în acest proces Rousseau care crează noua problemă filosofică a culturii, formulând îndoială cu privire la valoarea civilizaţiei şi cerând conformitatea ei cu norma naturii în om. A doua etapă o deschide Herder, când consideră că ceeace am numit norma naturală nu poate fi regăsită nicăeri în umanitate, pretutindeni întâmpinând culturi omeneşti ca nişte valori autonome introduse în realitate. Sentimentul de criză, căruia problema culturii îşi datoreşte apariţia, a continuat s'o alimenteze mai departe şi în faza istoristă pe care o inaugurează Herder. La capătul acestei faze se găseşte Nietzsche care caută să stimuleze originalitatea culturii noastre, asigurând-o împotriva istorismului, căruia totuş îi datora categoria care conduce critica sa"[3].

Mai târziu, Vianu a avut prilejul să adauge note noui concepţiei sale. In „Idealul clasic al omului", 1934, Vianu a adus unele obiecţii concepţiei moderne a culturii, care urmărind

1) *Tudor Vianu*. Istorism şi raţionalism (Studiu de filosofia culturii) ed. I, 1929; ed. II-a, 1938, pag. 61.
2) Ibid. pag. 62.
3) Ibid. pag. 61-63.

mai cu seamă perfecţionarea cadrului social, neglijează în aceiaşi măsură desvoltarea internă a omului menit să ocupe acest cadru, de unde nevoia întoarcerii către idealurile morale ale clasicismului. „...Dacă în sistemul evaluărilor noastre morale, scrie Vianu, înlocuirea viziunii statice a omului unitar şi limitat în funcţiunile indicate de rânduiala cosmică, cu viziunea unui om mai plastic, menit să se integreze în mişcarea de desăvârşire a lumii, a răspuns la un moment dat, orientărilor fundamentale ale culturii noastre, o rememorare a vechilor idealuri vine acum la timpul ei" [1]). Numai această rememorare ar putea asigura libertatea, autonomia şi demnitatea persoanei umane.

In celelalte studii ale volumului citat sau în „Generaţie şi Creaţie, Contribuţii la critica timpului", 1935, se găsesc pe linia indicată, celelalte contribuţii ale lui Vianu în problema eticei şi a filosofiei culturii [2]).

---

1) Idealul clasic al omului, pag. 20.
2) In legătură cu problemele de filosofia culturii a se vedea şi studiul nostru: Din problemele culturii europene, Bucureşti, 1931.

Alți gânditori

Nu putem încheea această lucrare, fără să amintim alți câțiva cercetători.

Grigore Tăușan. Om de rară finețe și distincție, de o modestie nu prea des întâlnită în țara noastră, dar manifestând o adâncă și constantă pasiune pentru filosofie, pe care a înzestrat-o cu lucrări istorice și cu idei proprii, Grigore Tăușan s'a născut în București la 24 Ianuarie st. v. 1878. După ce termină liceul Sft. Sava, se înscrie la Universitatea din București, având ca profesori pe T. Maiorescu, B. P. Hasdeu și Al. Odobescu, unde-și ia licența în drept și filosofie. Pleacă după aceasta la Paris, ascultă aici pe H. Bergson la Collège de France predând despre neoplatonism, fapt ce-l va determina apoi să scrie interesanta sa lucrare despre Plotin. In 1899 își dă doctoratul în drept la Bruxelles. Intors în țară, ocupă o catedră de filosofie în învățământul secundar, iar în 1915 e numit Director General la Casa de Credit a Corpului Didactic, demnitate pe care o deține și astăzi. In tot acest timp Gr. Tăușan, desfășură o întinsă activitate ziaristică, ocupându-se însă cu probleme de cultură, sau cu chestiuni politice. Recunoscându-i această bogată activitate cotidiană în domeniul culturii, Academia Română îl alege în anul 1937 membru onorar al ei. Ascultătorii posturilor noastre de Radio au avut deasemeni ocazia să-l audă de nenumărate ori vorbind despre probleme filosofice sau de cultură în strânsă legătură cu actualitatea.

Grigore Tăușan a publicat: *Filosofia lui Plotin, Variațiuni Literare și Filosofice; Evoluția sistemelor de morală; Trei studii filosofice; Dincolo de Cotidian; Criterii și evocări; Orientări filosofice; Nuanțe filosofice; Opiniile unui singuratic.*

După Grigore Tăușan, mijlocul eficace de cunoaștere este rațiunea sau cugetarea. Cu ajutorul ei noi putem ajunge în posesiunea adevărului, ce se află în afară de timp și de spațiu, ce planează într'o lume imuabilă și eternă. „Cine se cufundă în lumea simțurilor, spune el, se pierde în labirintul lor. Firul

roşu al înţeleptei Ariadne îl dă numai cugetarea care scoate din vâltoare şi haos norma sigură a unei orientări, ce duce în portul luminat. Aci e adevărul — cel inalterabil; şi aci stă şi siguranţa deplină a existenţei şi personalităţii noastre"[1]). Socotind raţiunea capabilă de cunoaştere sigură, Grigore Tăuşan va fi deci şi partizanul unor soluţii metafizice a problemelor filosofice. Desigur, raţiunea n'a putut deslega până acum marile enigme ale existenţei, dar acest fapt nu ne îndreptăţeşte deloc să conchidem că drumul spre deslegarea lor ar fi definitiv închis. Dintr'o stare de fapt nu se poate deduce un principiu, şi ca atare o atitudine agnostică este nejustificată. Metafizica îşi are domeniul, după Grigore Tăuşan, nu numai în aspiraţiile adânci ale sufletului omenesc, ci şi în mijloacele de care se serveşte ea întru deslegarea problemelor ce-i revin de drept: raţiunea poate pătrunde măcar în parte enigmele existenţei şi ne poate da o icoană despre ordinea ce domneşte în univers. Sistemele filosofice, cari au apărut în istoria gândirii omeneşti, nu sunt apariţii capricioase, simple jocuri efemere ale minţii, ci creaţii ale cugetării, ce desvălue fiecare noui aspecte ale realităţii. Mulţimea şi varietatea lor nu trebue să fie motive de îndoială şi descurajare, ci din contra îndemnuri pentru a continua şi pătrunde mai adânc în inima realităţii.

După Grigore Tăuşan, sufletul dispune de anumite „forţe misterioase", creatoare în adevăratul înţeles al cuvîntului. Nici un act politic revoluţionar, nici o operă de artă, nici o descoperire ştiinţifică sau morală, nu sunt posibile fără aceste forţe misterioase. „Acolo, în profunzimi de suflet, sunt puterile misterioase ale creaţiei şi acolo sunt Goethe, Shakespeare, Pasteur sau Edison, nu în cărţile ce le-ai citit în şcolile ce le-ai urmat. Acolo sunt şi unde nu se recunosc dar trăesc în puteri inovatorii şi fecundante.... In orice creaţie adevărată, în orice vis artistic ca şi în orice descoperire există acea chemare dinăuntru, acea voce care sună şi porunceşte, organizează şi rândueşte. E „demonul" acela pe care-l simţia Socrate în el, ca o forţă poruncitoare şi conducătoare"[2]). Ipoteze ştiinţifice, creaţii artistice, revoluţii morale şi politice, sunt fructul forţelor ascunse din sufletul nostru, ci nu al cugetării logice. De unde nu urmează însă că gândirea propriu zisă n'ar mai avea nici un rol şi ar fi inutilă. Ea are sarcina să disciplineze

1) Orientări filosofice, pag. 54.
2) Orientări filosofice, pag. 84.

spiritul, să confirme şi să consolideze rezultatele obţinute prin salturile ilogice. Soluţia nu este prin urmare: cugetare sau inspiraţie, ci cugetare şi inspiraţie, fiindcă amândouă sunt necesare şi indispensabile vieţii spiritului.

In morală, Grigore Tăuşan combate teoriile fataliste şi deterministe, combate hedonismul sub toate formele lui, pledând cu căldură şi convingere pentru libertatea voinţei şi responsabilitatea morală, pentru o morală a *datoriei*, în care factorul raţional îşi are partea lui importantă de contribuţie. Deaceea Grigore Tăuşan expune cu simpatie doctrina morală a lui Kant şi răstoarnă criticile nejustificate ce i s'au adus. Expunând diferite concepţii morale pe cari le critică, el ajunge la următoarea concluzie, care exprimă şi atitudinea lui în morală: „Dispreţul vieţii corporale, iată deci ultima maximă, supremul adevăr şi permanenta normă de conducere în vieaţă, la care s'au oprit şi pe care au recomandat-o creştinii şi păgânii, misterele antice şi ascetismul creştin, moralele filosofice şi cele teologice, Kant şi Pascal, Aristotel şi Platon, chiar Epicur şi chiar Bentham. Dar desigur de aici nu trebue să se scoată concluzia că ascetismul este singura normă în vieaţă, ce ne propunem. Ascetismul nu e decât o fază, o propoziţie pe care ne putem baza pentru a trece mai departe. Morala supremă nu va avea, după noi, forma negativă ascetică: *abstine;* ea trebue să ţie o cale fecundă, un mijloc de progres social şi o intrezărire a unei lumi superioare. Din aceea că vieaţa corporală s'a dispreţuit de toţi marii conducători morali ai omenirii, noi scoatem învăţământul pe care toţi aceşti mari conducători ni-l dau, că vieaţa cu adevărat demnă de a fi trăită este vieaţa de *idei* şi *pentru idei*. Concentrarea intelectuală este astfel *purificarea* cerută de morala esoterică şi vieaţa pentru ideal va fi punctul de realizare a tuturor celor ce au voit a fi sfătuitorii omenirii"[1]). Inălţarea în lumea ideilor, „trăirea în lumea spiritului, au drept urmare eliberarea sufletului de ceeace este tendinţă egoistă, îndreptarea lui pe calea desinteresată a idealului care apropie pe oameni, îi uneşte şi-i face să se simtă solidari. Determinarea principiilor morale şi a idealului moral nu este însă posibilă, după Grigore Tăuşan, decât dacă se recurge la consideraţii metafizice. Căci „morala, spune el, este o cercetare eminamente metafizică.... Nu poţi indica calea de a ajunge la bine decât având o concepţie ce presupune o anumită ati-

1) Evoluţia sistemelor de morală ed. III, 1931, pag. 158—9.

tudine metafizică. Orice mare morală a avut la spatele ei un sistem metafizic, un fel de a înţelege asupra lumei şi a deslega problemele fundamentale ale universului"[1]).

In „Opiniile unui singuratec", găsim o seamă de aforisme, cari definesc şi mai bine atitudinea lui Grigore Tăuşan în vieaţă şi faţă de vieaţă. Iată câteva mai caracteristice: „Dacă e o fericire a te naşte la o anumită epocă, e o alta şi mai mare: a muri la timp oportun. Multe vieţi s'ar fi transformat în legende populare, dacă nu s'ar fi prelungit"; „Când eşti singur, eşti o forţă — cu condiţia să nu fii nici schimnic, nici mizantrop"; „Cine iubeşte pe alţii, trăeşte de două ori: odată vieaţa lui şi odată vieaţa altora. Altruismul este un egoism rafinat"; „Nimic mai util ca boala. Ea ne aduce aminte că sănătatea singură este suficientă de a te face fericit"; „Basmele plac copiilor. Dar din copilărie a rămas în sufletul nostru cel puţin atâta că suntem dispuşi a crede orice legendă"; „Un pas greşit te face să cazi... Moralmente e acelaş lucru şi prima hotărîre va decide de tot restul"; „Dacă nu se cunoaşte calea pentru a ajunge la fericire, se ştie mijlocul sigur de a fi nefericit: Fii vanitos"; „Mori de atâtea ori de câte ori ai pierdut o iluzie"; „Sursum corda! strigă cei căzuţi în lupta vieţii. Victorioşii tac"; „Cel mai mare sgomot l-au făcut în lume scriitorii, pe cari foarte puţini i-au citit. Puterea faimei necontrolate"; „Profită de ziua de azi!" Mare eroare. Dimpotrivă amână mereu plăcerile. Vei avea iluzia că ţi-a stat în putinţă să le ai, dar n'ai vrut şi ai senzaţia avarului, pe când în realitate n'ai ce cheltui fiind sărac ca Iov".

Increzător în puterile raţiunii şi în forţele creatoare ale sufletului, partizan al unei morale a datoriei, Gr. Tăuşan ocupă în filosofia românească o poziţie care merită să fie cunoscută.

Mihail Rădulescu a publicat *Analiza cunoaşterii* (1911) în care este expusă istoric şi critic problema cunoştinţei. El ne-a mai dat deasemeni *Noţiunea de filosofie* (1927) în care, odată cu arătarea scopului şi obiectului filosofiei, el susţine că filosofia este în funcţie de individualitate şi de atmosfera spirituală istorică.

I. D. Gherea a publicat câteva fragmente din concepţia lui în „Revue de Metaphysique et de Morale", „Revue Philosophique", „Revista de Filosofie" şi alte reviste, iar acum în urmă ne-o prezintă întreagă în lucrarea *Le moi et le monde,*

1) Ibid. pag. 154.

Essai d'une cosmogonie anthropomorphique (București, 1938). Cum lucrarea lui I. D. Gherea a apărut în timpul că volumul nostru se afla sub tipar, ne mulțumim să vedem în puține cuvinte despre ce este vorbă în această lucrare.. I. D. Gherea supune unei strânse analize noțiunile fundamentale ale simțului comun, ca eu, obiect, suflet, corp, timp, spațiu, cauzalitate, etc. El pornește întru aceasta de la eul pur, pe care caută să-l determine cât mai îndeaproape, disecând în special cu o deosebită perspicacitate noțiunea de durată. El arată apoi cum senzațiile, care sunt durate, ajung totuș să semnifice obiecte. Cu un cuvânt Gherea ajunge la o „cosmogonie antropomorfică", cum o afirmă el însuș în subtitlul lucrării sale. Lucrarea lui Gherea merită toată atențiunea și regretăm că timpul și împrejurările nu ne-au permis să insistăm pe larg asupra ei.

Un alt gânditor, asupra căruia nu putem atrage decât atenția, este Ștefan Lupașcu. El a publicat următoarele opere, toate în limba franceză: *Du devenir logique et de l'affectivité*, t. I, Le dualisme antagoniste et les exigences historiques de l'esprit, t. II, Essai d'une nouvelle théorie de la connaissance (J. Vrin, Paris, 1935); *La physique macroscopique et sa portée philosophique* (J. Vrin, Paris, 1935); *Les idées directrices d'une nouvelle philosophie des sciences*, (F. Alcan, Paris, 1936).

In genere, filosofia românească de astăzi se prezintă sub cele mai bune auspicii. Aproape toate domeniile filosofice și-au găsit reprezentanți merituoși, pregătiți să iea în cercetare probleme fundamentale și să aducă, prin munca și talentul lor, contribuții demne de luat în seamă. O pleiadă de tineri, ale căror concepții sunt în plină cristalizare, cari au publicat fragmente și studii în diferite periodice sau chiar în volume, despre care însă n'am avut spațiul necesar să referim aici, constitue o garanție serioasă că filosofia românească, ce se află astăzi într'o perioadă de înflorire pe care n'a cunoscut-o nici odată până acum, își va continua mersul ei ascendent, în folosul neamului și al culturii umane.

Periodice

In afară de gânditorii cari au ajuns la viziunea de ansamblu şi şi-au închegat, unii mai mult, alţii mai puţin, în sistem ideile lor despre lume, sunt o seamă de alţi gânditori, cari deasemeni lucrează asiduu în diferitele domenii ale filosofiei, aducând contribuţii interesante ce merită să fie cunoscute. Teoria cunoştinţei, logica, estetica, sociologia, pedagogia, psihologia (întrucât mai poate fi socotită disciplină filosofică), filosofia istoriei, filosofia dreptului, filosofia religiei, sunt disciplinile cari şi-au găsit cercetători ai problemelor lor fundamentale. Niciodată filosofia n'a stat mai bine în ţara noastră ca acum, atât prin numărul elementelor, cât şi prin pregătirea şi seriozitatea cu care lucrează. Dovadă şi numărul de periodice ce apar, în care se desbat cele mai variate probleme filosofice: „Revista de Filosofie", care apare de mai bine de treizeci de ani, „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială", „Insemnări sociologice", „Analele de Psihologie", „Revista de Psihologie", „Revista de Pedagogie", „Revista Generală a Invăţământului", la care colaborează o pleiadă de cercetători şi gânditori tineri.

Nu numai apariţia regulată a atâtor periodice de specialitate dovedeşte bogăţia creaţiei filosofice, ci şi marile reviste literare, care publică regulat studii filosofice, cum sunt: „Convorbiri Literare", „Viaţa Românească", „Gândirea", „Revista Fundaţiilor Regale", „Insemnări Ieşene", „Gând Românesc", „Symposion", etc..

Răsfoind colecţiile tuturor acestor reviste de specialitate şi de cultură, vom lua cunoştinţă şi de fructul muncii atâtor cercetători umili, cari au ţinut să contribue şi ei la deslegarea unora sau altora din problemele filosofice şi ne vom întregi astfel tabloul pe care am încercat să-l prezentăm în lucrarea de faţă. Studiile folosofice din toate aceste reviste sunt un fapt care dovedeşte că creaţia filosofică în cultura noastră nu e ceva sporadic, ci ceva organic, că problematica filosofică face parte integrantă şi constitutivă din spiritualitatea noastră.

SOCIOLOGIA

Câteva lămuriri

1. Sociologia îşi află din ce în ce mai puţin locul în istoria *filosofiei*. Toate străduinţele ei din ultima vreme duc spre această despărţire. Sociologia vrea să fie o ştiinţă de sine stătătoare şi să se desfacă în chip neîndoelnic de orice filosofie. Tendinţa însăşi poate fi judecată felurit, dar ca fapt obiectiv ea se impune oricărui cercetător, încât nu ne este îngăduit să o trecem cu vederea. Totuşi, odată ce am precizat lucrul acesta şi cititorul este pe deplin lămurit, nu vedem nici o primejdie în alăturarea tabloului istoric al sociologiei româneşti la cel al preocupărilor filosofice propriu zise. Vecinătatea aceasta poate fi chiar folositoare. Cititorul va vedea prin comparaţie mult mai limpede cât s'a îndepărtat sociologia de filosofie, cât a izbutit să înfăptuiască din tendinţa ei de neatârnare. Numai că, în loc să judece întâmplarea aceasta în funcţie de treapta de înrudire, va trebui să o judece în funcţie de treapta de înstrăinare a ei de filosofie.

2. O istorie a sociologiei româneşti este prematură. Ne lipsesc pentru aceasta cercetările migăloase de bibliotecă, pe temeiul cărora să se încerce o sinteză de proporţii mari. Nu s'a încercat până acum nici cel puţin o istorie completă (de specialitate) a literaturii româneşti, pentru care nu lipsesc lucrările pregătitoare, şi, ceea ce este mult mai supărător, nu avem încă o bibliografie serioasă a tuturor publicaţiilor româneşti.

In împrejurările acestea nu ne este cu putinţă decât o simplă schiţă a desvoltării ideilor sociologice dela noi şi nici aceasta nu va putea fi ferită de unele lipsuri, socotite de cei care au avut prilejul să adâncească o anumită perioadă sau opera vreunui scriitor, ca neîngăduite. Suntem încredinţaţi însă că încercarea noastră va atrage atenţia asupra unui material bogat, care îşi aşteaptă de mult cercetătorii. Mai ales colaboratorii

noştri mai tineri, care au strâns mult material privitor la ideile sociologice ale scriitorilor români, în cadrul Seminarului de Sociologie al Universităţii din Bucureşti, vor găsi în rândurile acestea un nou îndemn, pe lângă cel didactic, pentru asemenea cercetări.

3. Sociologia este ştiinţa realităţii sociale, ştiinţa societăţii sau a fenomenelor sociale. Ea se deosebeşte atât de etică, ştiinţa idealului moral, şi politică, ştiinţa conducerii şi a reformei sociale, cât şi de ştiinţele sociale particulare (economia politică, dreptul etc.), care studiază numai anumite aspecte ale societăţii (fenomenele economice, juridice etc.).

O schiţă istorică a sociologiei trebue să înşire deci numai acele idei şi acele scrieri care au o atitudine ştiinţifică de constatare şi explicare a vieţii sociale întregi. Asemenea idei au apărut târziu. Sociologia a trecut şi la noi, ca pretutindeni, printr'o fază de pregătire, în care problemele ei apar înglobate în cuprinsul altor preocupări, în note de călătorie, în observaţii etnografice sau culegeri de folclor, sau în cuprinsul preocupărilor de reformă, în ideologiile politice, care totdeauna au şi o concepţie, cel puţin rudimentară, despre societate şi, în sfârşit, în sistemele mai largi de gândire filosofică sau istorică. Ea se desprinde apoi treptat de celelalte discipline filosofice şi ştiinţifice, până ce îşi statorniceşte un loc sigur şi bine definit faţă de ele. Din pricina aceasta multă vreme nu vom găsi în istoria gândirii româneşti scrieri închinate de-a-dreptul sociologiei, ci numai *idei sociologice* în scrieri de altă natură.

Faptul acesta ne-a determinat să reproducem cât mai multe texte, căci numai aşa putem împrăştia orice îndoială despre existenţa unei sociologii româneşti. Altfel s'ar fi putut crede că atribuim noi aceste idei sociologice scriitorilor români, printr'o interpretare mai largă a unor idei învecinate sau chiar străine de sociologie.

Există o preocupare sociologică în gândirea românească mai înainte ca sociologia să se fi ivit ca o ştiinţă de sine stătătoare. Dovedirea acestui lucru constitue partea întâia a lucrării noastre. Există însă, cel puţin în zilele noastre, şi o mişcare sociologică propriu zisă, vrednică de aceeaşi atenţie ca şi străduinţele din străinătate. Infăţişarea acestui fapt constitue partea a doua a încercării de faţă.

I. Premergătorii sociologiei româneşti.

1. *N. Milescu* (1625-1714). Cel dintâiu gânditor român care a deschis un drum larg cercetărilor ştiinţifice în legătură cu viaţa omenească, este spătarul Nicolae Milescu. Om de întinsă cultură, un enciclopedist în înţelesul bun al cuvântului, nu lipsesc din opera lui geografică şi etnografică, nici unele informaţii preţioase pentru sociologie. Insemnările lui în legătură cu viaţa socială sunt de obiceiu fugare şi neîndestulătoare şi se mărginesc la simple relatări de fapte. Cu toate acestea scrierile lui cuprind lucuri *văzute şi trăite*, strânse în călătorii lungi şi anevoioase, încât nu este un simplu compilator, ci un observator de teren, cel dintâiu Român care a luat contact ştiinţific cu realităţile sociale, care a întreprins cercetări ştiinţifice directe. Cercetările etnografice şi sociologice de teren dela noi, atât de răspândite azi, îşi găsesc în Milescu cel dintâiu premergător. Faptul acesta rămâne adevărat, cu toate că Milescu nu a cercetat realităţile româneşti şi nu a călătorit cu gânduri pur ştiinţifice. S'a folosit însă de călătoria sa în China (1675-1677) ca trimis al ţarului, ca să observe cât mai multe lucruri şi să descrie cele văzute. Astfel ne-au rămas dela el trei lucrări care interesează şi sociologia, cunoscute sub numele de „Itinerarul siberian", „Stateini Spisok" şi „Descrierea Chinei". Prima a fost publicată în româneşte de G. Sion în 1888, sub titlul „De la Tobolsk până în China"[1]), apoi împreună cu a doua, de Em. C. Grigoraş în 1926, sub titlul „Călătorie în China"[2]), dar, după cum a dovedit C. C. Giurescu, textele acestea nu corespund cerinţelor ştiinţifice[3]), încât se aşteaptă încă o ediţie românească a operelor lui Milescu, care să prezinte suficiente garanţii pentru a putea fi folosite. Dar chiar aşa cum sunt înfăţişate lucrările lui Milescu, ne putem face o idee despre valoarea lor.

Milescu dă foarte multe informaţii despre aşezările o-

1) De la Tobolsk până în China. Note de călătorie de *Spătarulu Nicolae Milescu* 1675. Traduse după textu grecescu de *G. Sion*. Extrasu din Analele Academiei Române Seria II. Tom. X. Memoriile Secţiunei Istorice, Bucuresci 1888.

2) *Spătarul Nicolai Milescu:* Călătorie în China (1675—1677) în româneşte şi cu o prefaţă de *Em. C. Grigoraş* (Publicaţiile Casei Şcoalelor, Bucureşti 1926).

3) *C. C. Giurescu:* Nicolae Milescu Spătarul. Contribuţiuni la opera sa literară. (Acad. Rom, Mem. Secţ. Ist. S. III. T. VII. Mem. 7 Bucureşti 1927). V. la pag. 18 relaţii despre o altă publicare a „Itinerarului Siberian" la 1905, de fapt o simplă reproducere a traducerii lui Sion.

meneşti, despre triburi, religii, obiceiuri, ceremonii, organizare, diplomaţie, care constituesc un material sociologic de preţ. Dăm un singur exemplu:

„Pe lângă mare şi pe lângă fluviul Amur locuesc Samoezii, iar mai încolo Ostiacii. Aceste popoare sunt foarte numeroase pe malurile lui Obi, până la Narim şi înainte. Printre aceştia sunt şi Tătari, până dincolo de oraşul Tomsk şi până pe la începuturile fluviului Obi, iar împrejurul Berezovei sunt altare idoleşti ale Ostiacilor. Se zice că acolo era idolul de aur numit Baba; cele mai multe sunt însă de argint, de aramă şi de lemn vopsit. Aceşti păgâni oferă templelor lor şi primele fiare sălbatece care le vânează"[1]). Despre Ostiaci Milescu ne mai informează că „locuesc în iurturi (corturi)", „toţi ...se ocupă cu vânatul peştelui: unii mănâncă peştii chiar cruzi; alţii îi usucă sau îi fierbe; sare şi pâine ei nu cunosc; se nutresc numai cu peşte şi cu rădăcinile unei plante care se numesc *sauca*, pe care o adună vara, o usucă şi apoi iarna o mănâncă". „Peştele îl vânează nu numai pentru mâncare, ci din unii peşti îşi fac, jupuindu-le pielea, şi îmbrăcăminte, şi şăpci, servindu-se la cusutul lor cu vinele sau maţele de peşte. Ei umblă cu foarte uşoare vase făcute din lemne, în care se pun câte cinci şi şease persoane. Ei poartă arcuri şi săgeţi, gata fiind totdeauna pentru războiu. Femei au foarte multe şi ţine fiecine câte voieşte"[2]).

Despre China informaţiile sunt bogate şi valoroase. Ca atitudine ştiinţifică, Milescu îşi dă foarte bine seama de superioritatea observaţiei directe şi nu se sfieşte să spună despre geografii contemporani că „despre aceste locuri şi râuri ei nimica nu ştiu; şi dacă vreunii din ei au spus câte ceva, au înşirat mai mult fabule, după cum le-au auzit şi ei dela alţii, dar nici unul n'a mers până acolo, ca să facă experienţa"[3]). Conştiinţa aceasta care abia dacă în zilele noastre se va răspândi în deajuns printre oamenii de ştiinţă, arată limpede cât de înaintată era concepţia despre ştiinţă a lui Milescu şi cât de mult s'a pierdut prin faptul că pilda lui n'a putut fi continuată.

2. *Dimitrie Cantemir* (1674-1723). Celălalt mare gânditor al vremii, Dimitrie Cantemir, face un pas mult mai însemnat în privinţa ştiinţelor sociale. El alcătueşte cea dintâi *monografie regională românească*, „Descrierea Moldovei", operă en-

---

1) Dela Tobolsk până în China, trad. *Sion*, pag. 31—32. (Cu ortografia nouă, cum vom reproduce toate textele, pentru a uşura citirea lor).
2) Op. cit. pag. 43.
3) Op. cit. pag. 12.

ciclopedică de mare însemnătate pentru geografie, istorie, etnografie, sociologie şi politică. Informaţiile despre organizaţia socială şi politică a Moldovei, despre viaţa ei economică, despre ceremoniile publice şi private, despre obiceiuri etc., interesează foarte de aproape sociologia.

De sigur nici Milescu, nici Cantemir nu sunt sociologi, dar lucrările lor deschid putinţa acestei ştiinţe: Milescu prin culegerea de material din care se clădeşte sociologia; Cantemir prin material şi prin încercări de explicare care îl apropie şi mai mult de zilele noastre.

Cantemir stăruește mai ales asupra determinărilor geografice ale vieţii omeneşti, stând şi în privinţa aceasta alături de gânditorii cei mai de seamă ai veacului său.

Astfel, lămureşte neatârnarea câtorva ţinuturi moldoveneşti în cea mai mare parte prin condiţiile geografice prielnice. „Primul este *Câmpulung*, în judeţul Sucevei, înconjurat de un lanţ continuu de munţi foarte înalţi. Are cam cincisprezece sate, care toate se folosesc de legi şi de judecători particulari. Câteodată primesc doi vornici trimişi de domni, totuşi nu rar, dacă aceştia vatămă pe locuitori, îi gonesc sprijiniţi de întăriturile pe care natura li le-a dat. Ei nu cunosc munca câmpului, căci n'au câmpii în munţii lor; toată ocupaţia lor este creşterea oilor. Plătesc impozit anual nu cât ar voi domnul, ci cum li s'a făgăduit de domnii anteriori, şi această învoială o reînnoiesc prin trimişii lor de câte ori vine un domn nou în Moldova. Dacă domnul ar voi să-i trateze cu asprime şi să le impue biruri noi, nu stau mult de vorbă, ci refuzând plata impozitului, se retrag în adâncurile cele mai ascunse ale munţilor; de aceea nu pot domnitorii să le ceară mai mult decât sunt datori...".

„A doua republică mai mică în Moldova este Vrancea în judeţul Putnei, aproape de hotarul Valahiei, înconjurată din toate părţile de munţi foarte stâncoşi. Ea are 12 sate şi numără 2.000 de case; pentru acelaş motiv ca şi Câmpulungul, locuitorii se mulţumesc cu creşterea oilor şi nu cunosc plugul Ei de asemeni plătesc în fiecare an domnitorului un impozit anumit şi hotărît, se conduc după legile lor şi refuză poruncile domnitorului şi pe judecătorii lui".

„A treia este Tigheciul în judeţul Fălciu, o pădure aşezată la hotarele Bugeacului Tătarilor, apărarea cea mai puternică a întregei Moldove aşezată între Prut şi Basarabia. Locuitorii plătesc în fiecare an domnitorului un mic impozit şi

sunt toţi călăraşi. Odinioară ajungeau la 8.000, astăzi de abia pot să aducă în câmpul de luptă 2.000. Ei întrec pe toţi ceilalţi locuitori ai Moldovei în partea războinică, de aceea proverbul zice: „cinci ostaşi dela Crâm fac mai mult decât zece din Bugeac. Cinci Moldoveni întrec pe zece dela Crâm şi cinci Codreni biruesc pe zece moldoveni". Codreni însemnează: dela pădure (codru), fiindcă în Moldova se zice Codrul Tigheciului" [1]).

Cantemir explică prin factorii geografici şi obiceiurile: „După cum diferită e clima în diversele provincii ale Moldovei, tot aşa deosebite sunt şi obiceiurile" [2]), dar nu uită nici însemnătatea vecinătăţilor politice. „Locuitorii din Moldova de jos sunt mai deprinşi cu armele din cauza deselor războaie cu Tătarii; sunt şi soldaţi mai buni şi mai cruzi, dar sunt turburători şi nestatornici şi, dacă n'au în faţă un duşman din afară, lenevia îi strică lesne şi urzesc răsvrătiri contra comandanţilor şi câteodată chiar contra domnitorului" [3]). Vecinătatea aceasta n'a putut totuşi să strice anumite obiceiuri din bătrâni, care ţin de fire şi tradiţie. „E de laudă — şi vrednică a fi deosebită şi totdeauna cunoscută — ospitalitatea pe care o acordă călătorilor şi străinilor. Deşi sunt foarte săraci din cauza vecinătăţii Tătarilor, dar o mâncare şi un adăpost nu refuză trecătorului, ba chiar pe cel cu cai îl ţin trei zile fără plată. Pe cel care vine îl primesc cu bunătate şi veselie, ca şi cum ar veni un frate sau o rudă. Sunt unii care întârziază cu prânzul până în ceasul al nouălea şi, ca să nu mănânce singuri, trimit servitori pe drum şi orice călător întâlnesc, îl poftesc la masă şi la adăpost" [4]).

Cu totul alta e firea Moldovenilor de sus: „Locuitorii din Moldova de sus sunt mai paşnici şi nedeprinşi cu armele, ei vor mai bine să mănânce în linişte pâinea câştigată cu sudoarea feţii lor. Sunt foarte religioşi, aproape până la superstiţie... Hoţiile sunt rare la ei, sau aproape că nu sunt. Totdeauna s'au arătat credincioşi domnitorului şi, dacă s'au produs şi la ei turburări interioare, focul a fost pus de boierii din Moldova de jos. Ceea ce este rar la Moldovenii ceilalţi, la ei vei găsi castitate şi moravuri oneste chiar înainte de căsătorie.

1) *Dimitrie Cantemir:* Descrierea Moldovei. Trad. *Gh. Adamescu.* Ed. Cartea Românească, Bucureşti, pag. 125—126. Se găsesc aici şi „o notiţă biografică" (pag. XII) şi una „bibliografică" (pag. XXVII).
2) Op. cit. pag. 129.
3) Op. cit. pag. 129.
4) Op. cit. pag. 130.

Sunt mai pricepuţi decât ceilalţi în afacerile publice, îşi văd mai bine de afacerile lor particulare, îndeplinesc poruncile cu mare stăruinţă, faţă de oaspeţi sunt mai sgârciţi decât cei din Moldova de jos"[1]). Până cu totul de curând, psihologia popoarelor şi sociologia nu întrecuseră treapta de ştiinţă pe care se găseşte Cantemir. Iar în privinţa *atitudinei ştiinţifice*, avem încă şi azi mult de învăţat dela el:

„Având a descrie obiceiurile Moldovenilor, lucru necunoscut de nimeni sau de puţini dintre străini, iubirea de patrie porunceşte a lăuda neamul în care ne-am născut şi a recomanda pe locuitorii ţării noastre de origine; de altă parte iubirea adevărului se opune şi opreşte a lăuda faptele pe cari dreapta judecată ne sfătueşte a le critica. Ar fi mai de folos pentru patrie, dacă locuitorii şi-ar pune înaintea ochilor cu sinceritate viţiile în care bălăcesc, decât dacă s'ar înşela înşişi printr'o blândă linguşire şi printr'o scuză iscusită, încât să creadă că bune sunt faptele lor, pe care le critică toată lumea deprinsă cu moravuri mai alese"[2]).

In orice caz, străduinţa de azi a sociologiei româneşti de a cunoaşte obiectiv „ţara şi neamul" pe cale monografică, îşi are rădăcina locală în opera celor dintâi oameni de ştiinţă dela noi cu răsunet peste hotare: N. Milescu şi D. Cantemir.

2. După Cantemir, veacul al XVIII-lea n'a mai dat la iveală gânditori cu bogăţie mare de preocupări, care să fi putut cuprinde în sâmbure şi idei sociologice. Veacul acesta este stăpânit de problema covârşitoare a originii poporului românesc şi a latinităţii limbii noastre, care a avut ca urmare specializarea în istorie şi filologie a celor din şcoala ardeleană. Se mai poate aminti din această vreme doar scrierea cu caracter etnografic a lui *Ioan Budai-Deleanu:* „Scurte observări asupra Bucovinei", scrisă în nemţeşte şi publicată de Gh. Bogdan-Duică în Gazeta Bucovinei (Cernăuţi) din 1894. Nu se cunoaşte anul manuscrisului, în orice caz e din perioada de trecere spre veacul al XIX-lea. Se dau date istorice, geografice, economice, demografice şi sociale în legătură cu populaţia Bucovinei. Reproducem o caracterizare psihologică a Moldovenilor.

„Caracterul lor principal şi în genere al tuturor Românilor, este o iubire puternică pentru neatârnare şi libertate, o foarte mare adeziune la ţară, locul în care şed, familie, obi-

1) Op. cit. pag. 130—131.
2) Op. cit. pag. 126—127.

ceiuri, din care cauză rar emigrează; nu suferă tonul de stăpân al funcționarului, mai ales nu al celui din sânul lor; unul ca acesta trebue să dovedească multă popularitate; din contra, în mod fin şi cu vorbe bune faci cu ei orice; în genere cu o înțeleaptă conducere ei sunt mai curând aduşi la scop decât cu stricteța; legilor primite de ei şi recunoscute de bune le rămân credincioşi; şi dacă Românul este pedepsit pentru transgresiunile sale oricât de aspru, el se linişteşte zicând: legea m'a bătut; din contra, de-i rămâne și cea mai mică pedeapsă arbitrară pe care a trebuit s'o sufere dela domnul său ori dela un funcționar public, el îşi cugetă întotdeauna un „ține minte" şi se sileşte ca la proxima ocazie să se răzbune".

Budai-Deleanu descrie şi starea proastă a țărănimei, exploatată de boieri, care aveau „mândria turcească, şiretenia grecească şi lăcomia jidovească" şi mai ales de arendaşi, străini în cea mai mare parte, și de administrația cu totul coruptă.

Cu veacul al XIX-lea apar din ce în ce mai multe scrieri care ar putea interesa şi sociologia. Locul de frunte îl ocupă tot notele de călătorie şi culegerile directe de material. Amintim din prima jumătate a veacului al XIX-lea, afară de gânditorii care au jucat şi un rol politic, numai trei scriitori: Dinicu Golescu, I. Codru-Drăguşanu şi Anton Pann.

Scrierea lui *Golescu* intitulată: „Insemnare a călătoriei mele în anii 1824, 1825 și 1826" [1]) este inferioară celor rămase dela marii săi înaintaşi, Milescu şi Cantemir, dar aduce totuși un lucru pe atunci destul de nou: compararea stărilor dela noi cu cele din străinătate. Procedeul deşi mânuit cu stângăcie de boierul cărturar Golescu, pune în lumină atât deosebirile de formă, cât și pe cele de stadiu dintre popoare, care sunt azi la temeiul morfologiei şi a fazeologiei sociologice. De sigur acestea nu erau în intenția sa, el compara cu simțimântul inferiorității lucrurilor de acasă și cu gândul să dea Românilor un îndemn şi un model de desăvârșire, totuși metoda comparativă îşi găseşte un început de întrebuințare. Nici cu Golescu sociologia românească nu ia ființă, dar se pregăteşte unul din mijloacele ei de lucru.

Amintind pe țăranii unguri pentru ca să-i asemuiască apoi cu ai noştri, Golescu scrie: „Locuitorii sunt proşti și făr'de nici o învățătură, urît şi soioși îmbrăcaţi, căci unii lucrează pe an 104 de zile, iar cei din Ardeal ce se hrănesc de stăpânul

1) Intrebuințăm ediția *P. V. Haneş*, Bucureşti „Minerva", 1915

moşiei, 198. Unii lucrează mai puţin, după tocmirile ce au prin legături cu stăpânii, şi aceste zile sunt bez (afară de) zilele ce lucrează în întrebuinţarea împărăţiei, cum la forşpanurile, adică la trecerile ofiţerilor ostăşeşti, şi la facerea şi dregerea drumurilor, cari zile toate strângându-le cineva, şi alăturând Duminicile şi sărbătorile împărăteşti, şi de se va întâmpla omul peste an bolnav câtuşi de puţine zile, nu ştiu de le vor rămâne zile să muncească pe seama lor. Şi cu toate acestea sunt mai fericiţi decât Românii noştri, cari lucrează numai 12 zile pe an. Acum judece fieşcare care pot fi pricinile de a fi mai în bună stare aceia care muncesc altora peste 200 zile pe an, de cei ce lucrează numai 12 decât că numai căci nu-i lipseşte din auzul urechii, de cum se naşte şi până moare, cuvintele: adu bani, cu felurimi de mijloace prefăcute, în auzire numai drepte" [1]). Deşi în fuga condeiului, Golescu observă aici cu multă pătrundere un păcat care a fost mereu al ţării româneşti. Aparenta superioritate formală, juridică, faţă de alte ţări, este înjosită de moravurile de jaf şi bun plac ale dregătorilor şi claselor conducătoare. Observaţia aceasta va reveni ceva mai târziu în multe din scrierile sociologice româneşti.

Trecând din Ungaria într'o ţară mai înaintată, cum era Austria, Golescu simte şi mai adânc deosebirile: „In sate, casele sătenilor, adică a acelor proşti birnici, sunt de zid, întocmai ca pe la noi prin oraşe, casele boierilor; iar orânduelile cele bune ale acestor sate, nici că se pomenesc pe la noi în oraşe; căci acele sate au teatre, doctori, gerahi, spiţeri, şcoale, preoţi vrednici de preoţie, şi toate săvârşite prin îngrijirea stăpânirii. Apoi şi în casele lor averea mai cu prisos, după cum am arătat în satele săseşti: şi acest sătean dă, după starea lui, adică 50 sau 100 fiorini, iar milioniştii vienezi, şi din alte oraşe, dau 50 sau o sută de mii; iar nu ca la noi, unde făr'de deosebire toţi caută, numai din spinarea Rumânului, din care pricină le sunt şi spinările goale, făr'de a face şi lui un cât de mic ajutor şi bine" [2]).

Celălalt călător al vremii, *I. Codru-Drăguşanu*, dela care ne-a rămas „Peregrinul transilvan" [3]), ne aduce o mult mai mare bogăţie de observaţii şi impresii, culese între anii 1835

1) Op. cit. pg. 19—20.
2) Op. cit. pg. 40.
3) Călătoriile unui Român ardelean în ţară şi în străinătate (1835—44) „Peregrinul transilvan". Publ. de *Const. Onciu*, ed. 2-a, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1923.

şi 1844 de prin Muntenia, Franţa, Austria, Italia, Anglia şi Rusia, şi uneori comparaţii mai amănunţite şi mai instructive. Opera acestui scriitor e tot numai un izvor pentru sociologie, dar un izvor preţios, care ilustrează epoca de pregătire de care ne ocupăm.

Codru-Drăguşanu are o atitudine ştiinţifică mult mai accentuată, sau cel puţin o străduinţă conştientă în acest sens, după cum dovedeşte declaraţia că: „Nimic mai uşor decât a critica, nimic mai greu decât a zugrăvi adevărul, a enunţa judecata dreaptă, bazată pe observaţii minuţioase, juste, în toate clasele şi în toate locurile despre care vrei să scrii" [1]).

Codru-Drăguşanu ne dă unele informaţii în legătură cu realităţile româneşti de atunci şi compară ceea ce ştia din Ardeal cu ceea ce vedea în Ţara Românească. Comparaţiile lui sunt uneori brutale, dar par întotdeauna sincere. Iată impresia pe care i-o face Călăraşii-Vechi. El „constă numai din bordeie, care, de altmintrelea, pe dinăuntru sunt lipite ca oala şi prevăzute cu mobile destul de solide şi alese, — dar tot fac o impresie bizară asupra noastră, când ştim că la noi numai ţiganii locuesc în bordeie, pe când aici oameni altminterea, plini de bani" [2]). Şi declară mai încolo despre locuitorii Munteniei că „mă prinde mirarea că au nişte care de tot monstruoase, fără nici un cuiu de fier, apoi înalte, să te urci cu scara, că tot omul ară numai cu opt boi şi cu patru poganici, apoi că oamenii lucrează şi Duminica şi sărbătoarea, ca şi cum n'ar fi creştini" [3]).

Intr'o scrisoare din Ianuarie 1840, Codru-Drăguşanu scrie: „Voiu să-ţi descriu România, în care trăiesc de patru ani şi jumătate. Nu m'aşi încumeta, dar în toamna trecută făcui în sfera administrativă, un ocol în cea mai mare parte a ţării, şi cu această ocazie, n'am închis ochii la cele ce mi se desfăşurară înaintea lor" [4]). Procedeul va fi acelaşi: „Ca să mă poţi pricepe, voiu cam compara lucrurile cu ale noastre ardeleneşti". Constatările lui sunt însoţite de aceleaşi aprecieri aspre, neocolite, care îi caracterizează scrisul. „Nenorocirile politice şi vicisitudinile, ce durează de şaptesprezece veacuri, fac că ţara are aspectul de colonie nouă şi e puţin importantă căci, pe când ar putea nutri zece, abia are două milioane de locuitori, cât

1) Op. cit. pg. 75.
2) Op. cit. pg. 26.
3) Op. cit. pg. 27.
4) Op. cit. pg. 75.

Transilvania... Nu e de mirare dar că în România vedem cea mai mare parte a locuitorilor păstori în grasele câmpii deşerte şi în munţii delicioşi, dar cu dreptul ne mirăm că n'au ajuns a înnobila soiurile de vite, ci se perpetuă cornutele, copitatele şi lânoasele cele mai ordinare din Europa".

„Agricultura, pomii şi viticultura, combinate, numără asemenea mare parte de adepţi, însă şi aici, fiecare mărginindu-se pe lângă datinile moştenite dela străbuni, domneşte starea primitivă, simplă, crudă, fără de cât de puţină rafinaţie în metoda producţiei, nici în varietatea productelor" [1]).

„Iobăgia aici se cheamă clacă şi e asemenea organizată reglementar în toată ţara... Clăcaşul capătă nouă pogoane ...de pământ. cu păşune cu tot, spre uzufruct.... Pe acestea colonul e dator a presta 12 zile de lucru, a lua parte la iobăgie..., a duce un car de lemne şi a da dijmă din toate productele la proprietar. Aceasta pe faţă, dar să vezi reversul! Zilele de lucru le transformă ciocoii în lucru de zile şi bietul clăcaş lucrează cel puţin de trei ori 12 zile, spre a sfârşi treaba măsurată... Dijma se ia şi din fân, ba chiar şi din stratul de pătrunjel, căci nu o ia proprietarul, ci caţaonul de arendaş" [2]).

Codru-Drăguşanu nu se mulţumeşte numai cu descrieri şi comparaţii, încet, încet îşi formează şi o concepţie despre determinismul vieţii sociale, în care influenţa franceză, în special a lui Montesquieu, e vădită [3]).

Incercând „O paralelă între Elveţia şi Transilvania", Codru-Drăguşanu crede că „după instituţii, ca şi după natură, seamănă ţările amândouă şi, aşa mi se pare că natura singură condiţionează instituţiile" [4]). Ideea aceasta din urmă o găsim apoi enunţată într'o formă mult mai precisă. „Libertatea afecţionează, mai înainte de toate, aier subţire şi curat, care se află numai pe vârful munţilor, activitate rară, condiţionată prin răcoarea climaterică a înălţimilor, sau sobrietate, frugalitate şi tot felul de privaţiuni... Clima dulce, traiul îndestulat şi luxul afemeiază, şi sunt boala libertăţii, şi iată pentru ce ţările grase şi îndestulate numără puţini adepţi ai libertăţii, ci, din contra, fac locuitorii să încline spre servitute" [5]).

1) Op. cit. pg. 76.
2) Pg. 86.
3) *Montesquieu* era nu numai cunoscut în vremea aceea, ci şi tradus. Cf. Mărimea Romanilor sau băgarea de seamă asupra pricinilor înălţării şi căderii lor. Trad. din franţuzeşte de *Stanciu Căpăţineanul,* 1830.
4) Pg. 236.
5) Pg. 240—241.

Codru-Drăguşanu nu nesocoteşte nici înrâurirea altor factori asupra vieţii popoarelor şi uneori observaţiile lui nu sunt lipsite de fineţă, chiar dacă îmbracă o formă de haz, amestecat cu puţină amărăciune, ca în textul următor:

„Limba franceză e virilă prin excelenţă, ea cunoaşte puţine diminutive în nume, şi nicidecum în adjective. Românul se cheamă Ioniţă, Costache, Iordache, are moşioară micuţă, bouleni slăbuţi, văcuşoară, lapticel şi mămăliguţă, de aceea umblă flămânjor şi ticălos, până îl înghite mormânţelul! Diminutivele sunt în uz numai la popoarele subjugate şi decăzute; noi le-am adoptat dela Greci, cari, după decadenţă, veniră între noi să ne iniţieze în viţiile de ei contractate"[1]).

Mai trebue amintit, cel puţin cu o vorbă, şi folcloristul *Anton Pann* (1794—1854). In sine, opera acestuia, cel puţin pentru sociologie, este puţin însemnată. Dar culegerile sale de folclor, în special „Povestea Vorbei" — proverbe orânduite după subiecte — „de prin lume adunate şi iarăşi la lume date" — şi „O şezătoare la ţară", cu toate deformările pe care le-au suferit, deschid o fereastră spre realitatea spirituală vie a satului, cum va face mai târziu şi sociologia, când va voi să fie „ştiinţa realităţii sociale", cu o puternică ramură de „ştiinţa naţiunii româneşti"[2]).

II. Inceputurile sociologiei româneşti în ideologiile politice.

In al doilea pătrar al veacului al XIX-lea se ivesc şi la noi curente de idei, care vor duce nu odată şi la închegări cu caracter sociologic. Influenţa capitalismului sapă tot mai adânc rânduelile cele vechi ale ţării, ca să dărâme treptat întregul edificiu, în timp ce se construia prin forţele revoluţionare, liberalo-burgheze, o ţară nouă. Se pregăteau 1848, 1859, 1864, 1877: revoluţia, unirea, constituţia liberală şi neatârnarea politică. Evenimentele acestea erau prea însemnate, sdruncinul pricinuit de ele pe toate tărâmurile prea adânc, ca să nu îmbie la gândire

1) Pg. 261.

2) Cf. pt. perioada aceasta şi „Topografia Ţării Româneşti" de *Dr. Const. Caracaş* (1800—1828) şi Notiţii statistice asupra Moldovei de *Şuţu Nicolae* (1849), asupra cărora vom stărui in altă lucrare, închinată sociologiei rurale româneşti. (Vezi: *Ion Veverca:* Nicolae Şuţu — Viaţa, activitatea şi opera întâiului economist ideolog din România 1798—1871, Buc. 1936; şi *Pompei Samarian:* O veche monografie sanitară a Munteniei „Topografia Ţării Româneşti" de Dr. Const. Caracaş (1800—1828), Teză. Buc. 1937).

pe contemporani şi să nu-i ducă la o seamă de întrebări cu caracter sociologic, pe lângă cele politice. Ideologii politici de pretutindeni desvoltă alături de ideile politice şi idei sociologice. La noi nu se putea întâmpla altfel. O istorie amănunţită a acestor idei ar fi foarte instructivă, dar ea nu va fi posibilă decât mult mai târziu. Noi ne dăm seama pe deplin de greutăţile unei asemenea lucrări şi nu ne gândim să facem aici decât o schiţă săracă, pentru a pune problema, nu pentru a o deslega.

Vom urmări câteva din lucrările cu caracter social ale revoluţionarilor dela 1848, apoi ale câtorva din reprezentanţii liberalismului, ai conservatorismului, ai socialismului, ai poporanismului şi ţărănismului şi, în sfârşit, ale celor care, indiferent dacă au fost integraţi în vreun partid, au reprezentat mai mult naţionalismul. Cum nu ne interesează aici viaţa politică, ci curentele de idei sociologice, nu vom urmări lucrările acestea în lumina însemnătăţii lor politice şi nici nu le vom raporta la evenimentele politice, ca să le privim în legătura lor de adversitate sau luptă comună (o schiţă strict necesară dăm în Incheiere), ci vom desprinde pentru fiecare curent firul propriu de desvoltare, înfăţişând câteva din operele reprezentative. In sfârşit, vom aminti în acelaşi timp şi lucrările ştiinţifice ale ideologilor politici, ca să nu revenim asupra aceloraşi gânditori în despărţiminte aparte.

A. *Sociologia paşoptistă şi liberală.*

Revoluţia din 1848 a strâns oameni cu temperamente şi idei foarte felurite. Unii, deşi conservatori, cum se vor dovedi mai târziu, voiau înlăturarea stăpânirii străine, alţii, liberali şi progresişti, ar fi vrut pe lângă aceasta şi o seamă de reforme în spirit nou. Nu e locul să ne ocupăm aici de aceste lucruri [1]), vom indica numai câteva din ideile sociologice ale revoluţionarilor paşoptişti, fie că ele au fost date la iveală în preajma lui 1848, fie mai târziu, după liniştirea vremilor.

1. *Ion Eliade-Rădulescu.* Spiritul cel mai complex şi mai activ al acestui timp este fără îndoială Ion Eliade-Rădulescu, pe care G. D. Scraba îl socoteşte drept „părintele sociologiei române" [2]). Gândurile lui sociale sunt împrăştiate

1) V. Istoria partidelor politice în România de *A. D. Xenopol.*
2) *Scraba:* Ioan Heliade Rădulescu. Inceputurile Filosofiei şi Sociologiei române. Bucureşti, Socec, fără dată, pg. 6.

într'o sumedenie de publicaţii, dintre care mai însemnate pentru istoria sociologiei româneşti trebuesc considerate cărţile: Echilibrul între antiteze (cunoscută şi sub numele de Isahar, Laboraportul, Spiritul şi materia), apărută la 1859[1]) şi Istoria critică universală, „scriere postumă", publicată la 1892[2]).

După Eliade Rădulescu „doctrinele filosofice, religioase şi politice, ce au făcut educaţia genului uman şi care fură cauza înaintării", înapoierii sau a „stării în loc" a popoarelor, se pot împărţi în trei ramuri principale. „Aceste doctrine unele se zic unitare, altele dualiste şi altele trinitare". „Unitari se zic cei ce recunosc şi cred un singur principiu ca început al tuturor, şi principiul lor este monada sau unitatea simplă. Dualişti se zic aceia ce observând văzură şi încheiară că fiece obiect sau idee îşi are altul opus ce-i stă în contra... Obiectul sau ideea opusă în doctrinele dualiştilor se zice antiteză... Din unitari... şi din dualiştii cei mai raţionatori" unii „deveniră trinitari, zicând că toată unitatea fiind compusă, de se va reduce la cea mai simplă expresie, este întradevăr o trinitate"[3]).

Eliade este trinitar. „Universul este plin de dualităţi naturale care dând fiecare un rezultat, formează atâtea trinităţi. Din maritagiul spiritului universal cu materia universală a ieşit creaţia sau universul. Din maritagiul sufletului cu corpul rezultă omul. Din mire şi mireasă sau din tată şi mamă rezultă familia. Şi aşa mai încolo cată să avem trinităţi, ca să avem creaţie sau progres"[4]). Concepţia aceasta filosofică o găsim aplicată în toate domeniile şi mai ales în domeniul social şi politic. Era fatal astfel ca Eliade să ajungă la o teorie a evoluţiei sociale, la o doctrină de esenţă sociologică. „Generaţiile nu se succed distincte prin linii de demarcaţie, când adică se termină una, să înceapă alta, când mor toţi părinţii deodată, atunci să se nască toţi fii, iar deodată; şi în aceeaşi generaţie se văd şi prunci şi adolescenţi şi juni, şi bărbaţi, şi maturi, şi bătrâni. Juneţea posedă mai exclusiv tot ce e al puterii şi al mişcării: şi activitate, adică, şi energie; bătrânii posed reflexia şi caută repausul. Unii avansează şi mişcă ideile noi

1) *I Eliade Rădulescu:* Opere complete, Vol. I. Echilibrul între antiteze. Ed îngrijită de *P. V. Haneş*, Bucureşti, Minerva 1916.

2) Bucuresci, Typografia Statului, 1892 (2 vol.)

3) Echilibrul între antiteze, pg. 13.

4) Echilibrul între antiteze, pg. 22. Pt. înrâurirea lui Hegel asupra lui Eliade vezi: *Tudor Vianu:* Influenţa lui Hegel în Cultura Română, Acad. Rom. 1933 Pt. formaţia generală a lui Eliade, v. *D. Popovici:* Ideologia literară a lui I. Heliade-Rădulescu şi „Santa Cetate". Intre utopie şi poezie, 1935 (publ. Inst. de Istorie Literară şi Folclor, cond. de D. Caracostea).

produse de bătrâni şi aceştia conservă; iar din echilibrul proprietăţilor etăţilor iese adevăratul progres. Precum fiii cu părinţii fac o singură familie, asemenea progresiştii cu conservatorii un singur câmp caută a face. Desbinarea între fii şi părinţi e disoluţie, blestem; desbinarea între progresişti şi conservatori e luptă dezastroasă, resbel intestin, turburare, ce nu aduce decât scăpătarea familiei, educaţia ştirbită a junimii; şi în loc de progres, la care aspiră cei dintâi, societatea nu se alege decât cu înapoiere; căci generaţia nouă, lipsită de creşterea cuvenită, e mai înapoi decât cea veche"[1]).

Ideea transmisiunii experienţelor dela o generaţie la alta e reluată şi în „Istoria critică universală", în care Eliade încearcă, între altele, să înfăţişeze pe scurt evoluţia omenirii, reuşind să-şi completeze doctrina sa sociologică cu câteva idei noi.

Omenirea se desvoltă ca şi individul, pe vârste. „Starea sălbatecă sau de pădure cu meseria vânatului fu cel dintâi pas al copilăriei omului"[2]). „Când animalele vânate îi cădeau în mână vii, sau prin luptă ori alungare sau prin curse nu puteau decât să-i aducă mai mare mulţumire, căci se puteau conserva şi mânca la timp de lipsă. Sunt multe animale ce trăiesc şi umblă în turme. Când de acestea îi căzură în mână, averea lui se înmulţi, provizia lui îi asigura nutrimentul pentru un timp mai îndelungat. Când văzu că din acestea unele se îmblânzesc, se domesticesc, se pot conserva ca şi fructele pentru timp de lipsă, mintea lui făcu nişte paşi şi mai înainte în economie"[3]). Hrana, îmbrăcămintea, locuinţa, armele corespunzătoare acestor stări au apărut şi ele şi au îmbogăţit viaţa omenească şi au mărit treptat siguranţa omului.

Dar ceea ce interesează direct istoria sociologiei, cu păstoritul apare, după Eliade, faza socială a omenirii, care la rândul ei a însemnat un imens progres. „Condiţia de păstor, deşi nomadă sau nestabilă, însă deveni mai blândă, mai sociabilă decât a vânătorului. Dacă împrejurul unei prade se adună nu numai oamenii, ci şi fiarele, cu atât mai vârtos împrejurul unei turme; însoţirea de aci înainte nu mai fu trecătoare, ci dură îndelung ca şi turma. Fiul nu-şi mai abandona părinţii spre a alerga şi a se pierde după vânat, ca şi adesea în zilele noastre, unde îşi poate afla bine capului. Nutrimentul şi necesariile le afla lângă turmă. Părinţii rămaseră însoţiţi până la

1) Echilibru între antiteze, pg. 32.
2) Istoria critică universală, vol. I. pg. 97.
3) Op. cit. pg. 97.

bătrâneţe de fii şi de fiii fiilor. Imprejurul turmei începură a se forma cele dintâi familii şi a cunoaşte primele sentimente paterne şi filiale mai presus de sentimentul animal. — Turmele şi productele stabiliră nu numai familia, ci şi un fel de societate, căci nevoia de a apăra vitele de fiare şi însuşi de oameni, făcu pe posesori a se însoţi mai mulţi întru ajutor reciproc. Pe alocurea începură a se vedea astfel adunaţi la un loc, părinţi, copii, nepoţi şi al doilea nepoţi, cu ajutor de alţi oameni pe condiţiuni de a fi gardiani şi servitori ai turmelor şi de a se compărtăşi din foloasele lor. In starea aceasta se vede începutul seminţiilor. Acum prin înmulţirea oamenilor la un loc fără a se mai abandona, orice idee, orice aflare, orice invenţie, folositoare spre ale traiului, nu mai fu pierdută, unul comunica altuia cele văzute şi aflate şi orice cugetare.— Spre a se înţelege, semnele limbajului se înmulţiră. In sânul seminţiei luară începutul artele de prima necesitate şi limba luă un caracter oricum mai uman"[1]).

Preocupările sociologice ale lui Eliade Rădulescu erau deci destul de înaintate. Sperăm că studiile lui D. Popovici asupra acestui gânditor român şi ediţia critică pe care o pregăteşte, voi înlesni un studiu mai temeinic al sociologiei lui, cel al lui Scraba fiind astăzi neîndestulător.

2. *N. Bălcescu.* Alt mare gânditor dintre revoluţionarii dela 1848 care merită să fie amintit şi aici este Nicolae Bălcescu. Preocupările lui de *istorie socială* îl apropie foarte mult de sociologie şi adâncind trecutul social al ţării noastre, opera lui cuprinde, în urma lui D. Cantemir, un sâmbure de sociologie naţională, menit să crească treptat, de astă dată fără nici o întrerupere, şi să rodească pe deplin în zilele noastre.

In „Cuvânt preliminar despre isvoarele istoriei române", publicat în 1845 ca introducere la revista istorică „Magazinul istoric pentru Dacia"[2]), Bălcescu arată că „istoria nu trebue să fie numai ca un şir de oarecare întâmplări politice sau militare uscate, fără nici o culoare, fără nici un adevăr local; nu trebue să se ocupe numai de oarecare persoane privilegiate; dar să se arate poporul român cu instituţiile, ideile, sentimentele, obiceiurile lui, în deosebite veacuri"[3]). Sociologia de azi se

1) Istoria critică universală, vol. I. pg. 98—99.

2) Intrebuinţăm: *N. Bălcescu: Scrieri istorice*. Ediţie comentată de *P. P. Panaitescu* (Col. Clasicii Români Comentaţi, cond. de N. Cartojan), Craiova, Scrisul Românesc (fără dată).

3) Op. cit. pg. 24.

ocupă şi ea de *instituţii* şi se adresează, pe lângă studiul direct al realităţii, aceloraşi izvoare pe care le recomanda şi Bălcescu. El scrie: „Istoria noastră ca a tuturor naţiilor, se coprinde în cinci feluri de documente: întâi poesiile şi tradiţiile populare, al doilea legile şi actele oficiale, al treilea cronicile ce coprind fapte generale, al patrulea inscripţiile şi monumentele, al cincilea scrierile care zugrăvesc obiceiurile private"[1]).

Bălcescu nu se mulţumeşte cu o simplă enunţare de principii. El scrie „Despre starea socială a muncitorilor plugari în Principatele Române în deosebite timpuri" — articol „publicat întâi în *Magazinul istoric pentru Dacia*, în 1846" — socotit de specialişti ca „primul studiu de *istorie socială* la noi", (P. P. Panaitescu). Străbat în scrierea aceasta şi primele idei de sociologie rurală ale vremii.

„Deosebirea ce se vede în starea muncitorilor plugari între mai multe popoare îşi are pricina în instituţiile ce cârmuesc proprietatea. Unele popoare au primit împărţirea pământului în proprietăţi private, în vreme ce altele au păstrat principiul că tot pământul este al statului... Mai mulţi se învoesc a zice că pricina acestui deosebit obiceiu este că cele dintâi societăţi s'au aşezat prin colonizaţie, în vreme ce cele de al doilea s'au format prin concuistă (cucerire). Imprejurările care deosebesc aceste două moduri de organizaţie socială sânt că coloniştii, ce se expatriază ca să dobândească pacea, libertatea sau buna stare materială, ce le lipseşte în locul lor de naştere, sânt agricultori şi alcătuesc o adunare de familii sau asociaţii egale, care fireşte că împart pământul coprins în părţi şi la toată familia, poate şi la tot insul se dă o parte. De simt oarecare împotrivire dela locuitorii acelui pământ, ei nu-i robesc, ci se mulţumesc numai a coprinde locul ce le trebue, trăind subt legile sale şi gata a primi de cetăţeni pe cei vechi locuitori. — Popoarele concherante (cuceritoare) însă, supuse fiind neapărat unui cap războinic îndrăzneţ şi învestit cu o putere nemărginită, sânt mai adesea străine agriculturii. Ele se mulţumesc mai bine a cere dela supuşii lor productele pământului, decât a le dobândi prin înţelegerea şi silinţele lor. Despotismul dar, este sufletul concuistei, după cum egalitatea este sufletul colonizaţiei"[2]).

In ce priveşte starea ţărănimii, Bălcescu crede că aceasta era la început slobodă şi stăpână de moşia ei, Dacia fiind ocupată prin colonizare. Cu vremea însă, mai ales din pricina

1) Op. cit. pg. 25.
2) Op. cit. pg. 118.

deselor războaie şi a samavolniciei celor mari, puterea ţărănimii a slăbit şi ea a căzut într'o robie din ce în ce mai grea. Astfel s'a stins „egalitatea străbună de drepturi şi de stare în ţările noastre", şi s'a format „acea monstruozitate socială ca o ţară întreagă să robiască la vreo câţiva particulari. O aristocraţie de bani sau de stare, singurul fel de aristocraţie ce a fost totdeauna în ţara noastră, se întocmi atunci"[1]). Bălcescu trage de aici concluzii istorice în favoarea democraţiei[2]).

3. *Ion Ghica.* Cel mai apropiat de sociologia propriu zisă, prin preocupările sale de ştiinţe sociale (economie politică), din generaţia celor dela 1848 este Ion Ghica. Om învăţat şi minte clară, opera lui de economist nu se putea mărgini la consideraţii tehnice sau la idei de strictă specialitate, încât trece adeseori în domeniul învecinat al sociologiei, în teorii şi exemplificări mai cuprinzătoare.

Problema sociabilităţii omului, care preocupă şi azi pe unii sociologi, i-a dat prilejul lui Ghica să scrie câteva pagini interesante de sociologie.

„...Progresul şi civilizaţiunea au de scop îndreptarea relelor şi îmbunătăţirea societăţilor omeneşti, iar nu desfiinţarea lor şi întoarcerea la omul sălbatic sau la omul naturii... A pretinde că în starea de natură ar exista o mai mare câtime de bine moral, decât în starea de civilizaţiune, este a nega înţelepciunea lui Dumnezeu, care a făcut pe om sociabil; a susţine asemenea teorii, este a nega cea mai frumoasă din toate legile ordinului universal, legea perfectibilităţii"[3]).

„...Sihaştrii... cari au trăit o viaţă de izolare completă s'au depărtat de lume şi şi-au impus-o ca o privaţiune, ca un sacrificiu făcut lui Dumnezeu... Vieţile sfinţilor ne arată câtă virtute a trebuit să fie într'acei oameni ca să poată rezista privaţiunilor ce-şi impuneau şi tentaţiunii de a se întoarce în lume. Statistica închisorilor *celulare*, arătându-ne mulţimea cazurilor de alienaţiune mentală, ne dovedeşte cât este de anevoie omului de a trăi fără a comunica cu alţii, când nu este susţinut de o ideie mai presus de gândirile ordinare. Aristot zicea că: *omul ca să nu aibă trebuinţă de societate, trebue să fie vită sau zeu*".

1) Op. cit. pg. 124.

2) Ideile din studiul acesta sunt reluate în broşura de propagandă „Question économique des principautés danubiennes". tipărită anonim la Paris, la 1850, în care cere rezolvarea chestiunii ţărăneşti prin împroprietărirea ţăranilor (P. P. Panaitescu, pg. 18).

3) *Ion Ghica:* Scrieri, ed. îngrijită de P. V. Haneş, Buc. 1914. vol. I, pg. 122 şi urm. (O ediţie nouă, de Veverca).

„Omul, o fiinţă de un ordin mai înalt decât toate cele ce există pe faţa pământului, trebuia neapărat să fie sociabil, fiindică numai în contactul cu alţi oameni îşi poate mulţumi aspiraţiunile sufletului şi ale intelectului, căci numai în starea socială poate găsi sprijinul necesar la împlinirea trebuinţelor şi dorinţelor sale, numai în vieaţa socială, în unirea a mai multor interese într'unul şi acelaş scop poate găsi puterea de a învinge piedicile şi greutăţile ce întâmpină din partea naturii şi a prejudiţielor; numai în vieaţa socială se poate lumina şi perfecţiona. Prin schimbul ideilor sale cu acelea ale altor oameni îşi măreşte cercul cunoştinţelor; puterea fie căruia se adaugă şi se înmulţeşte cu puterile de aceeaş natură ale celorlalţi şi dobândeşte astfel ceeace putem numi lucrarea spiritului omenesc. Industria şi meşteşugurile, artele, ştiinţele şi literatura, aceste mari şi frumoase producte ale inteligenţii, cari suie pe om atât de sus în ordinul moral şi intelectual, sunt monumentele nedestructibile ridicate de lucrarea colectivă a spiritului şi a puterii omeneşti, adică a sociabilităţii" [1]).

Ghica urmăreşte solidaritatea omenească, expresie a sociabilităţii, în amândouă sensurile: în timp (solidaritatea dintre generaţii) şi în spaţiu (solidaritatea dintre popoare şi grupuri), fără de care progresul n'ar fi cu putinţă.

„La lucrările secolilor trecuţi vin de se adaogă descoperiri de adevăruri noi, peste cari secolii următori adaogă altele şi astfel omenirea se suie treptat pe toată ziua către perfectibilitate, îmbunătăţindu-şi necontenit starea materială, intelectuală şi morală. Bufon zicea că omul ţine puterea sa dela societate, dânsa i-a perfecţionat raţiunea, i-a exersat spiritul şi i-a înmulţit puterile" [2]).

„Omul nu poate trăi în izolare, fiindcă organismul său fizic şi intelectual îl pune în necesitate de a avea trebuinţă de ajutorul semenilor săi, nu numai a celora cari îl înconjoară, dar a celor de departe; lucrăm unii pentru alţii, fiindcă în starea socială ne procurăm mulţumiri pe cari nu le-am putea dobândi prin noi înşine. Ca să ne convingem de acest adevăr, nu avem decât să considerăm ceeace mâncăm, ce bem şi ne îmbrăcăm într'un an, pentru a ne încredinţa că munca noastră proprie şi individuală nu ne-ar putea procura acele obiecte nici cu o lucrare stăruitoare de mai multe secole" [3]).

1) Op. cit. vol. I. pg. 123—124.
2) Op. cit. vol. I. pg. 124.
3) Op. cit. vol. III. pg. 125.

Sociabilitatea este determinată de mai mulţi factori. „Omul naşte sociabil şi este silit să fie sociabil; aceeaş necesitate sau o necesitate analoagă face şi pe alte animale a trăi în cârduri. Mai întâi îl îndeamnă instinctul de apărare ca să se poată păzi şi apăra unul pe altul la caz de nevoie, omul fiind mult mai slab decât multe fiare sălbatice. Sociabilitatea, fie simţ, fie instinct, o găsim la multe alte animale, ceeace dovedeşte că au oarecare simpatie şi încredere unul într'altul, încredere care face să nască simţul de îndrăsneală sau curajul"[1]). In altă parte, Ghica afirmă că „proprietatea a format societăţile, ca să o poată apăra"[2]).

Societăţile înseşi sunt de mai multe feluri şi de grade deosebite de desvoltare. „Societatea este o zicere colectivă, conţine într'însa ideia de mai multe individe fără distincţiune de timp, de localitate, de seminţie şi de număr; adunarea a mai multor familii, cari au interese morale şi materiale comune, formează o populaţiune; când acea aglomeraţiune a dobândit prin limbă, prin religie, prin obiceiuri şi prin aspiraţiuni un caracter propriu şi determinat, trece la starea de popor; popoarele prin desvoltarea literaturii, prin tradiţiuni istorice, prin creaţiunea de instituţiuni şi prin apărarea unui teritoriu, ocupat de dânşii, dobândesc dreptul la o vieaţă proprie într'un teritoriu determinat şi bine apărat, constituie o naţiune şi formează un stat"[3]).

Ion Ghica şi-a dat seama de interdependenţa fenomenelor sociale, de caracterul organic, totalitar, al societăţilor. „Intre bogat şi sărac există o legătură strânsă, căci unul este munca şi celălalt capitalul, şi când săracul suferă sau nu voeşte să lucreze, bogatul suferă, căci capitalul pierde din valoarea lui, rămânând în nelucrare; asemenea când capitalul scade, munca sufere; lucrarea regulată şi activă a acestor două instrumente de producţiune, munca şi capitalul, înfiinţează creditul... Bogatul, când nu face el însuşi binele, ca Humboldt şi ca Lowrinson, contribue a forma acel public pentru care lucrează artistul şi învăţatul. Pentru bogat lucrează arhitectul, pictorul şi sculptorul, el adună frumuseţile vechi şi moderne ale artei şi ale meşteşugurilor, el îmbogăţeşte galeriile şi colecţiunile, întreprinde călătorii,... o mulţime de întreprinderi care aduc cel mai mare folos societăţilor, nu se pot face decât cu bani; a trebuit să

1) Op. cit. vol. IV. pg. 185.
2) Op. cit. vol. I. pg. 141.
3) *Ghica*, Scrieri, vol. I. pg. 126—127.

fie oameni bogaţi ca să se poată face corăbii şi aduce navigaţiunea şi comerciul în starea în care le vedem la naţiunile cele civilizate; a trebuit oameni bogaţi ca să întreprinză ridicarea de fabrici, exploataţia de mine, drumuri de fier etc. Cele mai multe din lucrările şi din industriile de astăzi nu ar fi existat, dacă nu ar fi fost bogatul"[1]). Sau textul mult mai plin de intuiţii şi mai adânc ca înţelegere: „...industria manufacturală nu este numai un element de îmbogăţire şi de bună stare, dar este totodată şi un element de desvoltare intelectuală şi politică; este mantia în care se înfăşoară arta şi ştiinţa, leagănul în care au crescut şi s'au desvoltat libertăţile şi drepturile omului. Exersarea unei industrii cere dela acei care o practică cunoştinţe mai întinse, un spirit mai ager şi mai deştept, mai ornat, decât al acelor care ţin de coarnele plugului. Burghezia care este statul major al industriei manufacturale, a fost pretutindeni păzitorul libertăţii, precum plugăria a fost pavăza patriotismului. Industria aparţine oraşelor, precum plugăria aparţine satelor. Dacă moravurile sunt mai simple şi mai curate la ţară, inteligenţa este mai desvoltată la târg"[2]).

Pe lângă problemele înşirate, Ion Ghica a fost preocupat, chiar dacă nu le-a dat o desvoltare deosebită, de problema modei, a opiniei publice, a civilizaţiei, a progresului etc., care, sub un aspect sau altul, interesează şi sociologia din zilele noastre[3]).

4. *Ion C. Brătianu.* Cu Ion Ghica şi Ion C. Brătianu, pe care urmează să-l înfăţişăm, sociologia paşoptistă de esenţă revoluţionară se confundă treptat cu sociologia de guvernământ a partidului liberal, cuprinsă în numeroase scrieri până în zilele noastre[4]). Trecerea la putere sărăceşte, cum se întâmplă de obiceiu, conţinutul sociologic al doctrinei, în favoarea ideilor politice cu aplicare imediată, a programului de guvernământ, a tacticei de partid şi a propagandei electorale. Evoluţia aceasta apare foarte limpede în opera lui Ion Brătianu. Dela studii sociale de întindere şi profunzime ideologică, dela începutul carierii

1) Scrieri, vol. I. pg. 58—60.

2) Scrieri, vol. II. pg. 208--209. Textul acesta îl face pe *Eugen Demetrescu* să admită că *„Ion Ghica a cunoscut totuşi şi a fost chiar pătruns de valoarea şi sensul sociologic al activităţii industriale"* (Influenţa şcoalei economice liberale în România în veacul al XIX-lea, Buc. 1935, pg. 113).

3) Cf. şi *N. Georgescu-Tistu:* Ion Ghica scriitorul, Acad. Rom. 1935.

4) Cum nu ne propunem să istovim istoria sociologiei româneşti, ci numai să facem dovada că şi la noi există o sociologie mai veche decât cea recunoscută de obiceiu, lăsăm la o parte multe nume şi scrieri care ar merita cel puţin să fie amintite. Dintre doctrinarii liberali mai noi, un loc de cinste s'ar cuveni mai ales lui *Vintilă Brătianu.*

sale politice, trece spre discursuri parlamentare şi articole de ziar, cu caracter de politică pură[1]). Se înţelege, pentru noi sunt interesante numai cele dintâi.

Ca şi Ghica, Brătianu este un om al veacului 19., de aceea gândirea sa oglindeşte cu fidelitate spiritul vremii: încrederea în ştiinţă şi educaţie, credinţa în ,,perfectibilitate", preţuirea valorilor ,,umanitare": libertate, egalitate, frăţietate, şi mai ales a valorilor economice capitaliste: industrie, comerţ, tehnică.

,,Omul... este o fiinţă perfectibilă, fără sfârşit, de bună voe, prin singura-i putere şi libera-i voinţă. Misiunea lui pe pământ este a-şi desvolta facultăţile morale, intelectuale şi fizice... Domeniul omului dar se întinde peste tot ce poate fi materie de gândit, de simţit şi de-o întrebuintare materială. fără a putea fi mărginit decât de dreptul, deopotrivă cu al său, al seminilor săi. Insă cum omul ca să trăiască din viaţa intelectuală şi morală, trebue mai întâi să trăiască de viaţă fizică, materială, de aceea Dumnezeu a pus la dispoziţia fiecăruia... bogăţiile fireşti ale pământului"[2]).

,,Viaţa oricărei societăţi este o desvoltare necontenită, o apropiere crescândă de perfecţiunea absolută. Progresul nu se opreşte decât când o putere străină dă societăţii o lovire sdrobitoare, sau când se zămislesc în sânul ei chiar. unul din acele vicii, al cărui efect este de o potrivă cu paralizia în trupul omenesc, sau, în fine, când instituţiile nu mai pot ţine, cad în bătrâneţe. Desvoltarea într'o societate se face prin progresul ştiinţelor, al artelor, prin îmbunătăţirea moravurilor, prin introducerea dreptăţii, pătrunzând din ce în ce mai mult în relaţiile politice, civile şi economice, şi chiar prin modificarea însuşi idealului, de care orice societate are neapărată trebuinţă"[3]).

De ,,perfectibilitatea" omului se leagă strâns ,,sociabilitatea" lui. Desăvârşirea nu este cu putinţă decât prin societate. ,,Este în natura omului să trăiască în unire şi tovărăşie strânsă cu semenii săi, şi se simte împins la această viaţă comună, nu numai de trebuinţele sale morale şi intelectuale, ci şi de înlesnirea vieţii materiale. Centrul comun de vieţuire când este

1) Cf. Din scrierile şi cuvântările lui *Ion Brătianu* 1821—1891 (Bucuresci, 1903) şi Ion C. Brătianu Acte şi cuvântări publ. de N. Georgescu-Tistu (Aşezământul Cultural Ion C. Brătianu, Buc. 1932).

2) „Republică Română" (articol publ. în fruntea No. 1. din Republica Română. Paris, Noemvrie 1851 şi semnat de B. „în numele redacţiei"). După op. „Din scrierile şi cuvântările lui Ion C. Brătianu" 1903 (cit.), pg. 17.

3) „Naţionalitatea" (articol publ. în „Republica Română" No. 2 Bruxelles, 1853) după op. cit. pg. 43.

compus de un element omogen, ale cărui raporturi sunt determinate prin nişte legi conforme unor principii, şi înfăţişează o unitate, un ce organic şi cu viaţă, atunci se numeşte o *societate*. Societatea dar este un centru neapărat pentru om, şi dela buna ei organizaţie depinde desvoltarea şi fericirea omului şi a omenirii întregi" [1]).

Fiecare treaptă socială, reprezentată de un cerc social mai cuprinzător, ridică pe om spre perfecţiune. „In adevăr, omul suge la sânul maicii sale cea dintâi viaţă morală; pe genunchii tatălui său primeşte întâia rază care îi luminează inteligenţa, şi în cercul comunei învaţă a iubi pe semenii săi. In urmă, îl ia patria pe aripele ei, ca să-i arate un orizont despre care nici nu visase încă; îl face a simţi că bat în pieptul său inimile mai multor milioane de oameni, înţelege solidaritatea şi frăţia, este gata a se jertfi, este sacrat cetăţean. In inima naţiunilor de aceeaşi familie, cercul fraţilor săi se lărgeşte, se simte mai tare decât Samson, viaţa devine pentru dânsul o armonie, totul creşte, totul se întinde, pluteşte în largul mării. Ginta îl iniţiază, mai mult decât orice alt, în tainele vieţii generale. Făcându-i pipăite individualităţile cele mari ale omenirii, îi arată că este o clasificaţie transcendentă, îl învaţă că omul nu este o anomalie pe pământ, ci coroana acestei lumi armonice. Tot ginta îl introduce în omenire, şi omenirea, făcându-l să înţeleagă o lume morală lângă cea fizică, îi dă drumul în nesfârşit, şi astfel se suie până la Dumnezeu, sigur de aci înainte de nemurirea sa" [2]). In urma lui Brătianu, un gânditor şi profesor cu reputaţie ca Izoulet nu va avea în legătură cu societatea un limbaj mai puţin înflorit şi o atitudine mai puţin lirică.

Societatea, după Ion C. Brătianu, nu este omogenă, ea cuprinde mai multe elemente organice, fără ca să-şi piardă deci unitatea. „Societatea ca un ordin natural, are elementele sale proprii, care după noi sunt: Individul, familia, naţiunea sau patria, seminţia, şi omenirea. Sunt naturale şi sunt singurele, fiindcă le găsim, mai mult sau mai puţin, oriunde este o societate de oameni, ba încă unele până la oarecare grad, le găsim chiar între dobitoace. Am zis că sunt singurele naturale fiindcă în orice societate s'a introdus o altă clasificaţie şi a predomnit, precum nobleţa, teocraţia etc. etc., aceea societate a fost o monstruozitate şi nu a putut produce decât neprăsnicii. In socie-

1) Art. „Republică Română" (cit.) pg. 18.
2) „Naţionalitatea" (cit.) pg. 61.

tatea aceea însă unde temelia principală a fost o parte mai mică sau mai mare din aceste elemente, acolo omenirea s'a manifestat, mai mult sau mai puţin, în frumuseţea ei"[1]).

Discuţia privitoare la formele felurite ale omenirii, care nu pot fi suprimate fără a distruge însăşi omenirea, îl duce pe Brătianu să citeze în sprijinul tezei sale ştiinţa socială şi să *întrebuinţeze chiar termenul de sociologie*, probabil pentru prima oară într'o scriere românească (în articolul *Naţionalitatea* din „Republica Română" Nr. 2. Bruxelles, 1853), într'o vreme în care nici străinătatea nu-l consacrase încă definitiv. Reproducem textul, pentru valoarea lui istorică.

„Lupta între apărătorii privilegiului, ai exploatării unora de către ceilalţi şi ai partizanilor egalităţii şi frăţiei, a împins spiritele eminente şi inimile generoase la un comunism unde individualitatea era suprimată şi societatea devenia o mânăstire care conducea lumea la nimicnicie. Tot astfel, lupta între partizanii sclaviei şi aboliţionişti a condus pe oamenii progresului a vedea unitatea omenirii în distrucţiunea gintelor şi a naţionalităţilor... Aboliţioniştii... se siliră a demonstra origina comună a tuturor oamenilor... Fără a mai intra în alte consideraţii, zic că, chiar de ar fi adevărat că genul omenesc întreg s'ar fi trăgând dintr'o singură pereche, tot n'aş vedea putinţa ca într'o zi toate gintele, familiile şi naţiunile să se topească într'o unitate deplină a speciei umane"[2]).

„Este adevărat că toată desbaterea era pe tărâmul Bisericei creştine. *Ştiinţele încă nu erau destul de înaintate spre a demonstra prin mijloacele lor egalitatea şi frăţia oamenilor, păstrându-le tot ce le este lor propriu*".

„*Sociologia n'avea încă nici numele chiar*, nu se ştia că afară de origină, omenirea este una, nu numai în prezent, ci şi în trecut şi viitor, adecă una în spirit ca şi în timp. *Ştiinţa ne descopere din ce în ce mai mult minunata armonie în nesfârşitul varietăţilor; ea legitimează tot ce este firesc în societate, şi lasă în domeniul istoriei tot ce este factice, arbitrar sau de învoială*"[3]). Deci Brătianu nu numai că aminteşte de *sociologie*, dar se foloseşte de rezultatele ei de atunci şi îi atribue ca sarcină să deosebească şi deci să legitimeze „tot ce e firesc în societate", împotriva istoriei, care poate cuprinde şi elemente de altă natură.

---

1) „Republică Română" (cit.) pg. 18—19.
2) *Brătianu*, op. cit. pg. 48.
3) Idem., pg. 49.

Sociologia apare deci ca ştiinţa naturală „a societăţii" şi are menirea, ca şi la Auguste Comte, să îndrumeze raţional viaţa laolaltă a oamenilor[1]).

Numărul revoluţionarilor de la 1848 care s'au ocupat cu probleme sociologice, precum şi al liberalilor, în tot decursul vremii, este mult mai mare. Cele înfăţişate constituesc însă o dovadă suficientă pentru afirmaţia noastră că printre izvoarele sociologiei româneşti trebuesc socotite şi ideologiile politice ale veacului 19., care au precedat sociologia de catedră şi sociologia ca preocupare pur ştiinţifică. Textele pe care le vom reproduce din scrierile altor curente politice, vor demonstra acelaşi lucru.

5. *Ştefan Zeletin.* Dar mai înainte de a trece la un alt curent sociologic, va trebui să însemnăm câteva cuvinte despre un sociolog liberal contemporan, care reprezintă în gândirea de după războiu, cu mijloace pur ştiinţifice, fără interese de partid (întrucât n'a fost membru al partidului liberal), aceeaşi poziţie ca şi paşoptismul şi vechii liberali. E vorba de Ştefan Zeletin, cel mai de seamă teoretician al evoluţiei burgheziei româneşti. Il trecem aici pentrucă opera sa, deşi cu totul desinteresată, are consecinţe politice liberale şi lămureşte activitatea întreprinsă de acest partid în tot decursul desvoltării pe care a avut-o.

Lucrarea sociologică principală a lui Şt. Zeletin este „Burghezia Română — Origina şi rolul ei istoric" — apărută în 1925[2]). Nu ne gândim să rezumăm această carte care este relativ nouă, de mare răspândire şi care, ca totalitate, priveşte mai mult istoria socială decât sociologia. Desprindem numai definiţia termenilor, teoria generală şi în special atitudinea lui ştiinţifică pe care o socotim capitală pentru studiile de sociologie.

Burghezia este „clasa socială care se ocupă cu valori de schimb, adică cu mărfuri". Ea „cuprinde o trinitate socială alcătuită din cei ce produc mărfurile, sau *industriaşi;* din cei ce le pun în circulaţie, sau *negustori;* şi din cei ce ajută cu

---

1) O cercetare a influenţei (directă sau indirectă) pe care a trebuit s'o aibă Comte asupra lui Brătianu, ar fi foarte însemnată pentru înţelegerea veacului 19. românesc.

In orice caz, faptul că Brătianu, cel mai de seamă om de stat liberal din România este probabil cel dintâiu care a primit ştiinţa nouă, sociologia, pare a fi o nouă dovadă de legătura pe care o susţine Fr. Oppenheimer, K. Brinkmann şi mai ales H. Freyer, între apariţia societăţii burgheze şi originea sociologiei (Cf. T. Herseni: Elemente de Istoria Sociologiei, 1938, ediţie de Universitate).

2) Pentru biografia şi bibliografia lui Zeletin, v. *Cezar Papacostea:* Ştefan Zeletin. Viaţa şi opera lui (în Revista de Filosofie, vol. XX) (Seria nouă Nr. 3, 1935).

mijloace băneşti atât circulaţia, cât şi producţia, adică *bancheri* sau financiari. Cum toate aceste categorii sociale, prin însăşi funcţia lor ajung stăpânitoare de capitaluri, clasa burgheză poartă totdeauna şi numele de *clasă capitalistă*". „Desvoltarea istorică nu cunoaşte numai o *clasă* burgheză, ci şi o societate burgheză, creată de această pătură socială după nevoile ei proprii... Astfel oriunde apare burghezia, şi cu ea schimbul, apare în mod neînlăturat şi corolarul acestuia: libertatea". Caracteristica societăţilor burgheze este „libertatea în toate formele de manifestare ale vieţii obşteşti". De aceea partidele burgheze „şi-au luat numele de *partide liberale*, iar ideologia burgheză este cunoscută îndeobşte sub numele de liberalism"[1]).

„Burghezia străbate trei faze deosebite, după fazele de desvoltare ale capitalismului însuşi. Am vorbit de o trinitate capitalistă alcătuită din capitalul comercial, capitalul industrial şi capitalul financiar. In evoluţia istorică înfloreşte mai întâi comerţul, apoi se desvoltă în mod mai anevoios industria, pe când capitalismul financiar îşi arată toată forţa economică abia în vremea noastră. Fiecare din aceste forme succesive ale capitalului dă şi un caracter deosebit clasei care-l mânueşte, şi prin aceasta întregei orânduiri sociale. Predominarea capitalismului comercial dă naştere fazei mercantiliste a burgheziei; predominarea capitalului industrial aduce era *liberalismului*, iar vremea noastră, în care capitalismul de bancă stă să absoarbă ambele forme de mai înainte ale capitalului, alcătueşte faza *imperialismului*"[2]).

Originalitatea lui St. Zeletin nu constă în definiţiile acestea sau în schema de desvoltare a burgheziei, pe care le datoreşte gândirii economice şi sociologiei apusene, în deosebi lui W. Sombart[3]), ci în aplicarea riguroasă a lor în studiul burgheziei româneşti.

„Cele trei faze de evoluţie a capitalismului — scrie Zeletin — au însuşirile lor proprii, de aceea nu se poate înţelege desvoltarea uneia, după normele desvoltării alteia: fiecare trebue cercetată în sine, şi lămurită după caracterul ei deosebit. Dar tocmai aceasta e greşeala, care se face *de obiceiu* în studiul burgheziei, şi s'a făcut *totdeauna* în studiul burgheziei române... S'a încercat a se înţelege *naşterea* societăţii române moderne,

1) Burghezia Română, Cultura Naţională, 1925, pg. 10—11.
2) Op. cit. pg. 18.
3) Cf. Der moderne Kapitalismus.

care în chip firesc are un caracter mercantilist, în analogie cu *starea actuală* a burgheziei europene, care a trecut de mult la faza liberală, pe alocurea la cea imperialistă"[1]). In lumina acestei concepţii evoluţia burgheziei române nu prezintă nimic nefiresc, monstruos sau unic, cum au susţinut junimiştii (concepţia „formă fără fond") sau socialiştii (teoria „neoiobăgiei"). „...Şi junimiştii şi Gherea — scrie Al. Claudian, cel mai bun cunoscător al lui Zeletin — criticau ceea ce li se părea *anormal* în evoluţia României... Această depăşire a atitudinii critice faţă de fenomenele sociale româneşti este opera lui Ştefan Zeletin"[2]). Dela *critică*, el a trecut la *ştiinţă*, la *explicare*.

„Capitalismul român este o necesitate istorică — susţine Şt. Zeletin — el „purcede în chip necesar din economia bănească, pe care ne-a impus-o capitalismul apusean, şi revoluţia social-politică, pe care el a pricinuit-o, constă în distrugerea vechei clase a nobilimii agrare şi întemeierea nouei clase capitaliste. Cu prefacerea claselor stăpânitoare se prefac şi aşezămintele politice, sub care ele înţeleg să conducă ţara potrivit cu interesele lor"[3]). „Prefacerea vechiului regim agrar în regimul modern e un proces istoric natural, care însă îmbracă forme deosebite după condiţiile sociale, în care se îndeplineşte. Nici mizeria claselor rurale, în perioada aceasta de prefacere n'are nimic nefiresc...". „...Oriunde pătrunde invazia capitalistă, şi scoate ţărănimea din starea ei socială străveche, urmarea nemijlocită e mizeria largă a satelor. Odată cu trecerea ţăranului dela vechiul sistem de stăpânire a pământului la proprietatea individuală burgheză, se înfăptueşte şi o trecere dela viaţa rurală patriarhală la sărăcie şi foamete"[4]). „Se înţelege deci că oriunde pătrunde capitalismul, şi începe procesul de disolvare a lumii vechi, el trebue să se aştepte la protestul păturii rurale: la răsvrătiri. Ţărănimea română nu putea face, şi nu a făcut excepţie"[5]). „Din expunerea de mai sus reese, că revoluţia noastră agrară trebue privită şi cercetată ca orice fenomen natural: crizele agrare au fost o urmare necesară a desvoltării capitalismului sub formele lui inferioare, şi vor dispărea iarăş în chip necesar, prin înaintarea capitalismului către

---

1) Op. cit. pg. 24.
2) *Al. Claudian :* Sociologia lui Ştefan Zeletin (în Revista de Filosofie, vol. XX. (Seria nouă) Nr. 3, 1935) pg. 266.
3) *Zeletin :* Burghezia Română. pg. 74 şi 75.
4) Op. cit. pg. 186. Cf. şi pg. 200.
5) Op. cit. pg. 202.

stadiul superior al producţiei industriale. Politica noastră agrară nu are nici o parte de vină în deslănţuirea acestor crize, şi nu poate avea nici o parte de merit în vindecarea lor"[1]).

Rolul istoric al burgheziei noastre a fost crearea României moderne sau, cu vorbele lui Zeletin: „istoria naşterii României moderne este istoria desvoltării capitalismului naţional"[2]).

Concepţia lui Zeletin a fost criticată, uneori aspru criticată[3]), dar meritul de netăgăduit al lui este atitudinea perfect ştiinţifică pe care o are în faţa fenomenelor sociale. In privinţa aceasta Zeletin se apropie de *socialismul ştiinţific* (nu politic). Zeletin însuşi a tăgăduit că ar fi marxist şi, privit în totalitatea operei lui, de sigur *nu este*. Filosofia lui se apropie de *spiritualism* şi *idealism*, este deci potrivnică materialismului; în politică s'a declarat neoliberal, deci potrivnic socialismului[4]). Totuşi în *istoria socială* şi în *sociologie* este înrudit cu marxismul, atât prin însemnătatea pe care o dă *factorilor economici* în cauzalitatea socială, cât şi prin credinţa într'un proces fatal al evoluţiei sociale.

Făcând o critică a scrierilor sociologice ale lui C. Dobrogeanu-Gherea, Zeletin fixează admirabil atitudinea ştiinţifică marxistă, pe care el însuşi o respectă în studiile sale de sociologie:

„Care este, în adevăr, atitudinea socialismului ştiinţific faţă de societatea burgheză? Repetăm: a *socialismului ştiinţific*, nu a broşurilor de propagandă socialistă. Ca orice disciplină ştiinţifică, socialismul nu are vreun sentiment faţă de burghezie: el reprezintă sforţarea de a o *înţelege*. Deaceea: a) doctrina socialismului ştiinţific priveşte burghezia ca o fază *necesară* de evoluţie socială, având funcţia ei istorică definită; b) această atitudine specială decurge dintr'o atitudine generală faţă de evoluţia socială: aceasta e privită ca un *proces natural*, având legile sale proprii, ce nu atârnă de voinţa noastră, ci se impun acesteia; c) procesul natural al evoluţiei sociale este lămurit, ca orice alt fenomen natural, prin spontaneitatea sa proprie, ca o desvoltare dela fond spre formă; dela structura economică spre aşezămintele juridico-politice, care se altoesc pe această structură".[5]).

1) Pg. 214.
2) Pg. 234.
3) Cf. *V N. Madgearu:* Agrarianism, capitalism, imperialism. Bucureşti, 1936.
4) Cf. *C. Papacostea*, op. cit. pg. 213 şi pg. 223 şi urm.
5) Op. cit. pg. 240—241.

Citatul acesta dă măsura exactă a „marxismului" din opera lui Zeletin. Marxismul său constă în atitudini pe care socialismul *ştiinţific* le împrumută dela *ştiinţă* (punctele a şi b) şi sunt deci anterioare acestuia, având doar meritul aplicării în studiul evoluţiei capitaliste, — şi în însemnătatea pe care o acordă structurii economice (punctul c), poziţia hotărît marxistă, dar nu numai marxistă. Atât şi nimic mai mult.

O altă faţă a activităţii sociologice a lui Ştefan Zeletin, străină de liberalism, dar remarcabilă şi cu totul nouă la noi în ţară, o constitue încercările sale de sociologia cunoaşterii sau de istoria socială a gândirii, din nenorocire întrerupte prin moartea sa timpurie.

Intre lucrările postume ale lui Zeletin, publicate de Revista de Filosofie în 1935, este şi un studiu intitulat: „Forme de gândire şi forme de societate", deosebit de interesant pentru problema care ne preocupă. Intradevăr, Zeletin susţine în studiul acesta că „naşterea filosofiei este un reflex al condiţiilor sociale" şi că „variaţia formelor de filosofie este reflexul variaţiei condiţiilor de viaţă socială" [1]). „Curentele de gândire sunt părţi integrante ale vieţii sociale, de aceea ele trebue să aibă un caracter corespunzător. Societatea este un întreg organic, de aceea nu se poate ca felul de viaţă să fie orientat într'un fel şi felul de gândire în alt fel. Când totuş se întâmplă ca societatea să ajungă în contradicţie cu ea însăş — adecă, ca felul de gândire să nege felul de viaţă — atunci sunt semne de reacţiune şi descompunere" [2]).

Zeletin crede că „aici va trebui să înceapă rolul revoluţionar al sociologiei. Tânăra ştiinţă este chemată să arate variaţia succesivă a structurii sociale, şi potrivit cu aceasta, variaţia corespunzătoare a funcţiunii spiritului. Scurt, ea trebue să încetăţenească în ţinutul ştiinţelor spiritului ideea *relativului* istoric. Iată de ce istoria gândirii şi istoria societăţii alcătuesc un tot: cea dintâi dă fapte, cea din urmă merge ceva mai adânc: ea descoperă cauze" [3]).

Cum vom vedea, această latură a activităţii sociologice a lui Zeletin este continuată de unul din foştii săi colaboratori, Alexandru Claudian, care a reuşit să aplice metode sociologice în câteva din lucrările sale de istoria filosofiei şi care, probabil,

1) Rev. de Filosofie, vol. XX. (Serie nouă) Nr. 3, pg. 274.
2) Op. cit. pg. 286.
3) Op. cit. pg. 292—293.

va realiza pe deplin programul acesta gândit împreună cu Ştefan Zeletin.

B. *Sociologia conservatoristă.*

Paşoptismul a fost continuat, cum am văzut, de partidul liberal. Doctrina opusă acestora e cunoscută prin numele de *junimism* şi e reprezentată de partidul conservator. Nu ne interesează evoluţia partidului conservator şi desmembrările lui, — în linii mari doctrina a rămas aceeaşi, aşa cum a fost formulată de junimişti.

Junimismul nu trebue să se confunde întru toate cu societatea ,,Junimea" dela Iaşi, deşi e făurit şi reprezentat mai ales de conducătorii acesteia[1]). El este curentul mult mai general care a urmat ca o reacţiune faţă de introducerea şi izbânda ideilor paşoptiste, liberale[2]).

Reprezentanţii cei mai de seamă ai doctrinei junimiste sau ai sociologiei conservatoriste româneşti sunt P. P. Carp, Titu Maiorescu, C. Rădulescu-Motru şi pe plan etnopedagogic S. Mehedinţi.

1. *P. P. Carp.* Junimismul nu este o doctrină exact contrară liberalismului, pentrucă admite reformele săvârşite în spiritul acestuia, dar cere un ritm mai domol, o evoluţie mai înceată, ca progresul să se facă în chip temeinic, nu prin imitaţie, ci prin asimilare. Junimismul apare deci mai mult ca o frână, ca o ,,conştiinţă critică" a liberalismului. Atitudinea aceasta e clar exprimată de Petre Carp, în încercarea pe care a făcut-o să lămurească înverşunarea dintre partidul conservator şi cel liberal:

,,...Erà chestiunea de a se şti dacă se democratizează sau

1) *G. Ibrăileanu* scrie: „Junimişti" nu sunt toţi acei care au făcut parte din societatea literară din Iaşi sau din partidul politic cu acest nume şi dimpotrivă, mulţi care n'au făcut parte din gruparea literară sau politică sînt în realitate „junimişti". Tot Ibrăileanu defineşte: „Junimismul" este, mai înainte de toate recomandarea de a se feri de importarea civilizaţiei sau, mai de grabă, recomandarea unei precauţiuni exagerate când e vorba de a importa această civilizaţie" (Spiritul critic în Cultura Românească, ed. II. Iaşi 1922 pg. 99. Cf. şi *Iacob Negruzzi*: Amintiri din „Junimea" şi *Gh. Panu*: Amintiri dela „Junimea" din Iaşi, Buc. 1908.

2) Junimismul e privit de *E. Lovinescu* ca „opera colectivă a unei generaţii tot atât de solidare în atitudinea ei, pe cât fusese şi generaţia dela 1848 prin reprezentanţii săi de căpetenie; junimismul reprezintă, deci, o replică necesară în ritmul evoluţiei noastre" (Istoria civilizaţiei române moderne. II. Forţele reacţionare, Buc. 1925, pg. 128).

ba Statul român. Din cauza aceasta a provenit învierşunarea, căci democratizarea n'are nimic a face cu principiile pur politice. Libertatea în Anglia a ajuns la o culme care poate nu există la noi; când vă veţi pune pe tărâmul social şi vă veţi întreba, dacă democratizarea este realizată în Anglia, veţi fi nevoiţi a răspunde că nu. De acolo provine că, deşi în aparenţă aceste două partide pe *tărâmul abstract politic au aceleaşi idei, însă pe tărâmul aplicării ne aflăm faţă cu o profundă divergenţă* care a existat, şi astăzi a venit momentul să ne întrebăm dacă acea profundă divergenţă poate să existe cum a existat până astăzi? Cred că nu. Toţi conservatorii serioşi trebuiau să consimtă la faptul împlinit, trebuiau să admită revoluţiunea socială, democratizarea societăţii noastre, ca un ce irevocabil, — şi *lupta nu mai poate avea loc decât în privirea mijloacelor* ce trebue să întrebuinţăm ca să micşorăm pe cât se poate relele, rezultate ce sporesc din modul defectuos cum această democratizare a fost făptuită. A fost o nenorocire la noi că democratizarea s'a făcut de sus în jos, iar nu de jos în sus..." [1]).

P. P. Carp a fost un luptător politic, nu un gânditor, de aceea, cu toată vasta lui cultură, ideile reprezentate de el sunt foarte puţin închegate. Opera de sistematizare au făcut-o *profesorii* Titu Maiorescu şi Rădulescu-Motru. Prin aceştia ideile politice ale conservatorismului românesc devin *teorie sociologică* [2]).

2. *Titu Maiorescu.* Studiul cel mai de seamă al lui Titu Maiorescu în această privinţă, poartă titlul, renumit în istoria vremii: „In contra direcţiei de astăzi în cultura română" (1868) apărut şi în „Criticele" sale [3]).

„Cufundată până la începutul secolului XIX în barbaria orientală, — scrie Maiorescu — societatea română pe la 1820 începu a se trezi din letargia ei, apucată poate de abia atunci de mişcarea contagioasă, prin care ideile revoluţiunii franceze au străbătut până în extremităţile geografice ale Europei. Atrasă de lumină, junimea noastră întreprinse acea emigrare extraordinară spre fântânile ştiinţei din Franţa şi Germania, care până astăzi a mers tot crescând şi care a dat mai ales României libere o parte din lustrul societăţilor străine. Din nenorocire numai

1) *P. P. Carp:* Discursuri vol. I. 1868—1888. Buc. Socec, 1907, pg. 260—261 (sublinierile noastre).

2) Precum datorită profesorului *S. Mehedinţi*, ele devin teorie etnopedagogică şi etnologică.

3) Critice 1866—1907. vol. I. (Intrebuinţăm ed. Socec, Buc. 1926).

lustrul din afară. Căci, nepregătiţi, precum erau şi sânt, tinerii noştri, uimiţi de fenomenele mărețe ale culturei moderne, ei se pătrunseră numai de efecte, dar nu pătrunseră până la cauză, văzură numai formele de deasupra ale civilizaţiunii, dar nu întrevăzură fundamentele istorice mai adânci, care au produs cu necesitate acele forme şi fără a căror preexistenţă ele nici nu ar fi putut exista. Şi astfel mărginiţi într'o superficialitate fatală, cu mintea şi cu inima aprinse de un foc prea uşor, tinerii români se întorceau şi se întorc în patria lor cu hotărîrea de a imita şi a reproduce aparenţele culturii apusene, cu încrederea, că în modul cel mai grăbit vor realiza îndată literatura, ştiinţa, arta-frumoasă şi mai întâi de toate libertatea într'un stat modern" [1]).

Astfel s'a ajuns la teoria junimistă a imitării „formelor fără fond", a civilizaţiei de suprafaţă, care n'are nimic a face cu *adevărata* civilizaţie. Transformările reale ale societăţilor şi civilizaţiilor nu se fac prin salturi, ci printr'o evoluţie lentă, în care apare întâi nevoia, sensul, munca, ideile, sacrificiile şi pe urmă formele, ca simple expresii ale celor dintâi, ca haine care le îmbracă. Drumul invers este nu numai ineficace, dar de-a-dreptul distrugător de civilizaţie [2]).

3. *C. Rădulescu-Motru.* C. Rădulescu-Motru închină acestei probleme o carte întreagă: „Cultura Română şi Politicianismul" [3]), şi va reveni asupra ei în multe din scrierile ulterioare [4]).

„Prin *politicianism* — scrie C. Rădulescu-Motru — înţelegem un gen de activitate politică, — sau mai bine zis, o practicare meşteşugită a drepturilor politice, — prin care câţiva dintre cetăţenii unui Stat, tind şi uneori reuşesc să transforme instituţiile şi serviciile publice, din mijloace pentru realizarea binelui public, cum ele ar trebui să fie, în mijloace pentru realizarea intereselor personale" [5]).

„Politicianismul poate avea o dublă origină; el este produs, sau dintr'o degenerare a adevăratei politici, — politică înţeleasă şi cinstit practicată altă dată; — sau *dintr'o nepotrivire*

1) *Titu Maiorescu:* Critice. vol. I. pg. 155—156.

2) Cf. şi *T. Maiorescu:* Discursuri parlamentare cu priviri asupra desvoltării politice a României sub Domnia lui Carol I. (2 vol, Socec, Buc. 1897).

3) Intrebuinţăm ed. III-a, Buc. Socec, 1904.

4) De pildă: Vocaţia (Buc. 1932) sau Românismul (Buc. 1936). Cf. şi Concepţia conservatoare şi progresul (în Doctrinele Partidelor Politice, ed. de I. S. R, Buc.).

5) Cultura Românească şi Politicianismul, pg. III.

între mecanismul vieții politice și fondul sufletesc al poporului chemat să-l practice". Cazul al doilea se ivește la popoarele tinere și însemnează o primejdie de moarte pentru desvoltarea lor. „Politicianul este purtătorul spoielii de civilizație, și prin aceasta disolvantul cel mai puternic pentru unitatea vieții naționale a popoarelor tinere..."[1]).

Primejdia aceasta a amenințat și soarta României. De aceea C. Rădulescu-Motru scrie despre „boala de care a suferit societatea română în ultima jumătate a secolului al XIX-lea" și descrie fazele acestei boli, asemenea bolilor organice. „O perioadă de infiltrare a fost aceea în care toate influențele streine, pretinse civilizatoare, au pătruns în corpul nostru social; o perioadă de culminare, când s'au copiat pe întrecute legile și instituțiunile de aiurea; o perioadă de descreștere, aceea în care ne aflăm"[2]).

C. Rădulescu-Motru, gânditor cu o vastă cultură psihologică și sociologică, nu se mulțumește cu enunțarea faptelor, ci încearcă o explicare a lor, în cadrul unei teorii generale a culturii.

„Cultura este o condițiune indispensabilă pentru desvoltarea popoarelor ieșite din starea de barbarie. In cultură se oglindește finalitatea conștiinței sociale; prin ea faptele omenești dobândesc un înțeles mai înalt, devin istorice. Poporul fără cultură n'are istorie, fiindcă n'are un criteriu care să stabilească valoarea evenimentelor petrecute"[3]). Culturile sunt expresii ale popoarelor. „Cultura adevărată, prin mijlocirea căreia un popor se ridică și prosperă, se presintă totdeauna ca o individualitate puternică. In ea găsim rezumate toate însușirile caracteristice ale societății, toate creațiunile mari și originale ieșite din sufletul acesteia"[4]). Nu toate popoarele ajung însă la o cultură desăvârșită. Unele rămân în barbarie, altele se ridică la o stare de semi-cultură, în sfârșit altele, „cele nenorocite, s'au sleit, până la dispariţiune, într'o stare de cultură falsă, de pseudo cultură".

Pseudocultura se caracterizează prin lipsa de legătură a elementelor care o compun, prin discordanțe sau contradicții lăuntrice, prin lipsa de adâncime și originalitate. Pseudoculturile nu sunt expresia originalității unui popor, ele nu formează indi-

1) Op. cit. pg. IV. (sublinierea noastră).
2) Op. cit. pg. 5.
3) Op. cit. pg. 5.
4) Op. cit. pg. 8.

vidualități, ci sunt opere de imitație și spoială. Dimpotrivă, semicultura dă impresia unei realități nedesăvârșite, care rămâne însă o putință și un drum spre cultura adevărată, ceea ce îi dă un caracter de netăgăduită sănătate.

Poporul român, dacă n'a avut o cultură desăvârșită, a avut totuși o semicultură. „Starea de semicultură durează până la începutul secolului al XIX-lea. După această dată urmează o perioadă de trăgănire, în care crâmpeiele vechii noastre culturi încearcă în zadar să covârșească influențele noi. Această perioadă se încheie de odată cu prima jumătate a secolului al XIX-lea. Ultima generațiune formată la școala culturii strămoșești este aceea care realizează în 1859 actul eroic al Unirii. Cu dispariția acestei generațiuni se taie și firul de continuitate al culturii române".

„De aici înainte sufletul poporului nostru se înstrăinează de trecutul său. Procesul de întregire a conștiinței naționale, proces urmărit de atâtea secole, dar neisbândit, este terminat cu proclamațiuni politice fictive și mincinoase" [1]).

„Cultura există numai întru atât, întrucât este *actuală* în sufletul omenesc" [2]) — „de aceea comit o greșeală de judecată aceia, cari cred că se poate împrumuta o cultură, fără a se pregăti din vreme dispozițiunile sufletești ale societății. Cultura nu rezidă în obiectele externe și materiale..., ci în forța internă care le-a produs... Bunurile culturale sunt însăși dispozițiunile actuale ale sufletului unei generațiuni. O societate devine cultă din momentul ce membrii săi se bucură de anumite funcțiuni sufletești, și întrețin conștient în practica vieții lor anumite deprinderi intelectuale și morale" [3]).

Lucrurile acestea se înțeleg mai bine dacă se ține seamă de deosebirea dintre cultură și civilizație. „Pentru ca un popor să fie apt de cultură, se cere ca el să fie apt de o personalitate. Se cere ca între conștiințele membrilor săi să se stabilească o unitate sufletească...; pe această unitate a conștiinței sociale se bazează apoi creațiunile în artă, în știință, în religiune, în tehnică... Popoarele care ajung la această unitate de conștiință, au o cultură; iar cele cari nu ajung, pot avea cel mult o *civilizațiune*".

„Caracterul distinctiv între cultură și civilizațiune stă în aceea, că una, cultura, pătrunde adânc firea poporului, pe când

1) Op. cit. pg. 18.
2) Op. cit. pg. 29.
3) Op. cit. pg. 31—32.

civilizaţiunea stă numai la suprafaţă". Popoarele culte au o viaţă spirituală potrivită individualităţii lor. „Popoarele menite a avea numai o civilizaţiune, sânt lipsite de această individualitate; ele n'au în mijlocul activităţii lor acel germene unificator, care să le ducă la o unitate sufletească" [1]).

„Civilizaţiunea ...se poate dobândi prin imitaţiune", pe când „cultura de împrumut nu există; ea trebue să isvorască din miezul personalităţii noastre. Din spontaneitatea inimii şi a minţii noastre trebuesc să se producă valorile morale şi religioase, iubirea de adevăr şi plăcerea de a crea; iar darul de imitaţiune oricât de folositor ar fi el, nu ne poate înlocui acest isvor lăuntric al sufletului nostru" [2]).

România a împrumutat o civilizaţie, dar „cultura română a rămas aceiaşi". „Sub aparenţa sclipitoare a civilizaţiunii externe trăeşte mai departe în poporul nostru acelaş suflet din trecut", „suflet de păstor şi plugar" [3]).

Insemnătatea profesorului C. Rădulescu-Motru pentru sociologia românească este mult mai mare decât o pot reda cele câteva citate. Intreaga sa operă filosofică, psihologică, pedagogică şi politică, e străbătută de un spirit conştient sociologic. De aceea nu trebue socotit numai printre sociologii conservatorişti, printre cei care au făcut sociologie din nevoi politice, şi locul său este deopotrivă printre cei care au făcut sociologie din interes de specialitate, ca preocupare ştiinţifică, desinteresată. Schiţăm în câteva cuvinte şi latura aceasta a gândirii sale.

Intr'una din primele scrieri ştiinţifice, C. Rădulescu-Motru stabileşte „pe baza rezultatelor filosofiei contemporane" (de atunci), drept un principiu general că „nu există manifestare a sufletului, care reprezentând o *valoare*, să nu fie în acelaş timp datorită în mare parte factorilor sociali" [4]). „Omul absolut izolat" — susţine mai departe — „n'ar avea nici chiar ceeace numim experienţă, pentrucă n'ar avea putinţa de a-şi fixa într'un mod oarecare impresiunile sale subiective pentru a avea continuitatea necesară oricărei experienţe. Omul absolut izolat n'ar ajunge nici cel puţin la conştiinţa personalităţii sale,

1) Op. cit. pg 64—65.
2) Pg. 67.
3) Pg 175—176. Cf. pt sociologia conservatoare şi *Al. Marghiloman*: Doctrina conservatoare (în Doctrinele Partidelor Politice. ed. de I S. R. Buc.). „Doctrina conservatoare nu admite că progresul real poate veni prin salturi". De aceea ea se întemeiază pe *tradiţie* şi pe realitate (pg. 112).
4) Problemele Psihologiei, 1898.

necum la conştiinţa unei experienţe personale. El nu şi-ar şti corecta iluziunile şi nici rezuma în cuvinte cele văzute. Auzul pentru el ar fi cel mai puţin util, căci n'ar avea tovarăşi cu cari să comunice. Pentru un asemenea om n'ar exista probabil decât viaţa actuală aşa cum o cunosc animalele. Valorile ştiinţifice, estetice, morale, religioase, economice nu există decât ca rezultate ale vieţii sociale". Pentru a încheia în termeni întâlniţi de obiceiu numai în lucrările sociologice de specialitate, că „singura creatoare de valori reale nu poate fi decât societatea, pentrucă ea singură există".

Viaţa socială — afirmă C. Rădulescu-Motru în altă lucrare[1]), — este mai mult decât un mediu extern. Ea este pentru indivizii care trăiesc în ea, adică pentru oameni, un „transformator şi un fundament în acelaş timp". Un transformator, fiindcă prin viaţa socială viaţa individuală îşi schimbă orientarea şi caracterele; un fundament, fiindcă prin manifestările sale sociale, viaţa individuală are o continuitate în conştiinţa generaţiilor care se succed. „Viaţa socială nu se alătură vieţii psihice individuale, ci o pătrunde pe aceasta din urmă, în aşa fel că aproape o transformă cu totul. Aceea ce în viaţa animalului este o excepţiune, în viaţa omului devine o regulă". E vorba de atenţie, imitaţie, comunicare şi cooperare.

In sfârşit, viaţa socială aduce transformarea activităţii individului în activitate instituţională sau culturală, adică în activitate care trăieşte desprinsă de individ în cursul generaţiilor omeneşti. Sufletul individual devine spirit obiectiv.

C. *Sociologia socialistă.*

Dacă am găsit idei sociologice în scrierile ideologilor liberali şi conservatori, cu atât mai mult trebue să găsim în scrierile socialiste. Deosebirea e că socialismul în România, deşi destul de vechiu, n'a avut nici succes, nici mare desvoltare. Faţă de cele două curente amintite, care au stăpânit viaţa publică românească peste o jumătate de veac, socialismul este aproape inexistent. Afară de C. Dobrogeanu-Gherea, aproape nici un doctrinar socialist din România nu s'a ridicat până la treapta unei gândiri ştiinţifice, încât să merite a fi amintit într'o istorie a sociologiei. I. Nădejde, V. Morţun, I. Moscovici, G. Gri-

1) Curs de psihologie, 1923, pg. 322 şi urm.

gorovici, Rădăceanu etc., ca să înşirăm câteva nume de luptători socialişti, nu sunt oameni de ştiinţă în înţelesul că ar fi îmbogăţit prin idei originale gândirea socială ştiinţifică. Ei se mulţumeau să reproducă şi uneori să adapteze ideile sociologice marxiste la împrejurările dela noi, fără preocupări ştiinţifice personale[1]). De sigur nu este acelaşi lucru cu atitudinea şi ideile lor politice[2]), dar acestea nu ne interesează aici.

1. *Theodor Diamant.* Pentru vechimea preocupărilor socialiste din România, deşi ideile lui sociologice sunt fără însemnătate, trebue amintit Theodor Diamant, adept al lui Fourier şi unul dintre cei dintâi care a aplicat doctrina acestuia, organizând un falanster tocmai în România din prima jumătate a veacului al 19.

Ion Ghica scrie despre el: „Era un om de frunte, inteligent, muncitor, stăruitor şi plin de devotament"[3]). A făcut studii la Münich, s'a dus apoi la Paris, unde avea mulţi prieteni din ţară. „In urma revoluţiunii franceze dela 1830, ideile de inovaţiuni sociale luaseră un avânt aşa de mare, încât cuprinseră toate spiritele, şi tinerimea de pe atunci se aruncase mai toată în vârtejul reformelor celor mai extravagante şi mai chimerice. Prietenii şi camarazii pe cari i-a găsit la Paris: Iancu Vlădoianu, Costică Brăiloiu, Iancu Bălăceanu, Niculache Niculescu, Barbu Katargiu, Stavrache Niculescu şi alţii, erau pe atunci, care mai mult, care mai puţin, adepţi ai saintsimonismului şi încetul cu încetul s'a pomenit şi el distras dela învăţătură şi învăluit în cercul ideilor comuniste, cu deosebirea că fiind dotat cu un temperament entuziast, când îmbrăţişa o ideie, o strângea cu toată căldura tinereţii şi se consacra ei cu trupul şi cu sufletul". Enfantin, unul din fruntaşii saintsimonieni, l-a preţuit foarte mult. Prin Considérant cunoaşte însă pe Fourier şi „se pomeneşte falansterian, de o mie de ori mai fanatic decât fusese pentru sistemul lui Saint-Simon". Mai departe: „Fourier a murit fără a-şi vedea visul cu ochii, nu s'a învrednicit să ridice cel mai mic falanster... Diamant însă s'a întors în ţară, bine hotărît a persista în acele idei... Tânărul Manolache Bălăceanu... care devenise unul din adepţii

1) Cf. „Doctrinele Partidelor Politice" şi „Noua Constituţie a României" editate de I. S. R.

2) V. atitudinea de mare onestitate intelectuală şi mult bun simţ românesc a lui G. *Grigorovici* din „Constituţia sovietică şi constituţia democratică" din vol. Noua constituţie a României (Cit.).

3) Vezi *I. Ghica*: Scrieri, vol. III. (Scrisori către V. Alexandri). Ed îngrijită de P. V. Haneş (1914).

cei mai înfocaţi ai fourierismului... a consacrat moşia sa din Prahova, numită Scăeni, pentru înfiinţarea unui falanster... Guvernul temându-se ca să nu se înrădăcineze credinţele comuniste în ţară... a ordonat împrăştierea seriilor şi grupelor şi trimiterea în exil a şefilor Manolache Bălăceanu şi Diamant".

Un biograf recent, D. Popovici, corectează câteva din informaţiile lui Ion Ghica despre Diamant şi reconstitue pe baze de documente, experienţa fourieristă dela Scăeni (din 1836) şi dă suficiente date bio-bibliografice despre personagiul ciudat care este probabil primul socialist român[1]). Pentru istoria sociologiei româneşti însemnătatea lui Diamant nu trece însă de faptul însuşi că a venit în ţară cu idei socialiste utopice. El indică un început, care nu va lua o formă ştiinţifică decât mai târziu, datorită marxismului.

2. *C. Dobrogeanu-Gherea.* Cel mai de seamă reprezentant al ideilor marxiste sau a aşa zisului „socialism ştiinţific" din România este C Dobrogeanu-Gherea. Ideile lui sociologice — de sociologie săvârşită în chip conştient — merită să fie înfăţişate, cel puţin pe scurt.

Lucrarea socială principală şi cea mai originală a lui Gherea este *Neoiobăgia,* cu subtitlul caracteristic „Studiu economico-*sociologic* al problemei noastre agrare"[2]).

Gherea porneşte, ca şi conservatorii, dela „dezacordul... dintre instituţiile noastre civilizate, dintre legile noastre occidentale şi realitatea vieţii, în bună parte orientală şi semi feudală"[3]), ca să ajungă, se înţelege, la concluzii cu totul diferite.

Evoluţia socială nu se face la întâmplare „...Progresul producţiei, schimbului şi împărţirei produselor, precum şi diviziunea muncii, — cooperaţia sub toate formele, — mărirea populaţiei şi a densităţii ei, aceşti factori constituesc forţele cari, în profunzimea organismului social, influenţându-se şi stimulându-se una pe alta, lucrând fiecare în parte şi toate împreună, prin relaţiile şi lupta de grupări şi clase sociale, fac ca societatea să se desvolte şi să evolueze, transformându-se treptat dintr'o epocă şi treaptă de desvoltare, în altă epocă şi altă treaptă, mai înaltă"[4]). La baza liberalismului stă burghezia, care îşi creează instituţii conforme cu interesele ei de clasă.

---

1) *D. Popovici:* „Santa Cetate' Intre utopie şi poezie. (Inst. de Ist. literară şi folclor, condus de D. Caracostea) Buc. 1935.
2) Buc. Socec, 1910.
3) Neoiobăgia, pg. 9
4) Neoiobăgia, pg. 14

Organizarea socială, politică şi juridică se desvoltă „din, prin şi alături de desvoltarea economico-materială".

„...In ţara noastră nu numai că n'am avut o desvoltare organică-socială, din care să fi rezultat necesarmente instituţiile occidentale ce am introdus, dar n'am avut nici împrejurări, nici condiţii sociale, fie obiective, fie subiective... pentru introducerea lor"[1]), — adică „nici forţele economice cari să necesiteze o asemenea transformare, nici clasele producătoare, numeroase şi importante, cari s'o reclame"[2]). Totuşi fenomenul s'a produs şi el trebue să aibă o explicaţie.

Gherea explică: „Epoca istorică capitalistă... necesitează transformarea ţărilor înapoiate în ţări liberalo-burgheze"[3]). Sau: „O societate înapoiată, intrând în relaţii cu capitalismul occidental, acesta îi modifică procesul de viaţă socială, îi revoluţionează toate raporturile economico-sociale şi morale, îi produce adânci modificări culturale: toate acestea nu numai justifică, dar necesitează instituţii liberalo-burgheze, după cum le necesitează şi propăşirea ulterioară a acelei societăţi"[4]).

„Dar odată introduse instituţiile liberalo-burgheze... trebuia să se stabilească o concordanţă între ele şi relaţiile de producţie şi de organizare a ei"[5]). Această concordanţă nu s'a făcut.

„Situaţia economico-socială creiată ţării" prin reforma agrară din 1864 — n'a fost cea pe care o cereau instituţiile liberale. Ea a menţinut sub o altă formă, cea burgheză, vechea iobăgie şi a dus deci la *neoiobăgie*. Instituţiile politico-sociale burgheze stau alături de relaţiile de producere semifeudale, cu toate că ele sunt „profund antagonice, se exclud una pe alta". „Pe baza unei asemenea monstruozităţi trăim noi de o jumătate de veac; întrânsa îşi au originea multe, profunde şi dureroase anomalii, nu numai din viaţa economico-socială a satelor noastre, dar şi din viaţa lor morală şi culturală; şi tot întrânsa îşi au originea multe şi însemnate anomalii dureroase din viaţa ţării întregi"[6]). Căci Gherea, ca toţi marxiştii, este un integralist. „O societate nu e un agregat confuz, ci *un organism social;* deci nu se poate ca viaţa anormală dintr'o parte esenţială a

1) Op. cit. pg 27.
2) Op. cit. pg. 28-29.
3) Pg. 31.
4) Pp. 39
5) Pg, 44.
6) Pg. 68.

organismului, cum sânt raporturile agrare, să nu influenţeze întreaga viaţă a întregului organism"[1]).

Neoiobăgia este după Gherea „o întocmire economico- şi politico-socială agrară particulară ţării noastre şi care consistă din patru termeni:

„Raporturi de producţie în bună parte iobăgiste, feudale;

„O stare de drept liberalo-burgheză, prefăcută în iluzie şi minciună, lăsând pe ţăran la discreţia stăpânului;

„O legislaţie tutelară care decretează inalienabilitatea pământurilor ţărăneşti şi reglementează raporturile dintre stăpâni şi muncitori, raporturi izvorîte din cei doi termeni de mai sus;

„In sfârşit, insuficienţa pământului aşa zisului mic proprietar ţăran şi pentru munca şi întreţinerea familiei sale, fapt care-l sileşte să devină vasal al marei proprietăţi".

„Această întocmire ibridă şi absurdă, această neoiobăgie, constitue problema agrară specifică ţării noastre" (la 1910) şi singura soluţie pe care o propune Gherea era desfiinţarea ei totală[2]).

In altă parte Gherea încearcă să generalizeze cazul României şi stabileşte o nouă „lege" de evoluţie a capitalismului, apropiindu-se în chip ciudat de junimism, adică de „reacţionari": „In ţările înaintate capitaliste, formele sociale urmează fondului social; în ţările înapoiate, fondul social e acela care urmează formelor sociale"[3]).

Gherea formulează clar şi sociologia generală a marxismului:

„Socialdemocratul marxist, în virtutea concepţiei sale sociale însăşi şi a metodei sale de cercetare, nu e un inventator de forme de convieţuire şi evoluţie socială. Evoluţia societăţilor se face în virtutea unor legi, cari rezultă din întreg complexul vieţii sociale — din istoria omenirii — şi dintr'un întreg complex de condiţii naturale, în cari se desvoltă omul şi societatea. Socialdemocratul marxist cercetează aceste legi şi din această cercetare se domireşte asupra evoluţiei societăţilor moderne... Unul din caracterele esenţiale ale evoluţiei formelor de convieţuire socială consistă şi în faptul că aceste forme se desvoltă pas cu pas, una din alta, astfel că o formă socială şi o epocă istorică pregăteşte condiţiunile de existenţă nece-

1) Pg. 357.
2) Neoiobăgia, pg. 369—371.
3) După *Ştefan Zeletin*: Burghezia română, pg. 28—29.

sare epocei următoare şi, după cum, spre pildă, epoca feudală a pregătit toate condiţiunile obiective şi subiective de existenţa epocei burgheze, astfel şi aceasta din urmă le pregăteşte epocei socialiste. De aici urmează în chip evident, că o societate nu numai că nu poate, fără să-şi primejduiască existenţa, să-şi creeze o proprie evoluţie în afară de aceea care rezultă din desvoltarea ei istorică şi firească, dar nici măcar nu poate să sară peste o anumită epocă de desvoltare a societăţilor, cum ar fi, spre pildă, cea capitalistă — şi nu poate dintr'o cauză foarte simplă: pentrucă tocmai această epocă e aceea care pregăteşte condiţiunile necesare de trai celei viitoare"[1]).

Socialismul n'a prins în România, el este o doctrină de import, încât nici sociologia pe care ar fi putut-o desvolta, nu este însemnată. Nu e lipsit de semnificaţie faptul că cea mai bună lucrare „socialistă" dela noi se ocupă de problema *agrară* şi este în favoarea *împroprietăririi* ţăranilor. Probleme specific socialiste, izvorîte din nevoile proletariatului, nu apar decât în ţările industriale, pentrucă numai acolo există o *clasă muncitorească* exploatată şi deci în conflict cu cea *capitalistă*. Problemele politico-sociale caracteristice ţării noastre au fost problema *ţărănească* şi problema *naţională*, încât în chip firesc în jurul acestora a trebuit să apară lucrările sociologice cele mai interesante.

D. *Sociologia poporanistă şi ţărănistă.*

Poporanismul şi ţărănismul sunt foarte bine reprezentate în România, fiind mişcări născute din necesităţi specifice ţării noastre. Din pricina aceasta chiar numai o înşirare a cărţilor închinate problemei ţărăneşti ne-ar lua foarte mult loc. De aceea ne restrângem la câţiva din reprezentanţii mai de seamă, atât cât e nevoie să lămurim şi aspectul rural al sociologiei româneşti.

1. *Ion Ionescu dela Brad.* Cel dintâiu mare cercetător în domeniul vieţii ţărăneşti a fost Ion Ionescu dela Brad, agronom care a deschis seria marilor agronomi ai României, dela P. S. Aurelian şi Gh. Maior până la Gh. Ionescu-Siseşti, N. Cornăţeanu şi alţii[2]).

---

1) Neoiobăgia, pg. 409.

2) Cf. *G. Ionescu-Siseşti*: Développement de la science agricole en Roumanie, Buc. 1932 (Extrait de „La vie scientifique en Roumanie: 2. Sciences appliquées"), în care se dă şi bibliografie.

Pentru sociologia românească, Ion Ionescu dela Brad are două merite cu totul deosebite: 1. E cel dintâiu cercetător preocupat în chip ştiinţific şi statornic (ca specialitate) de realităţile sociale din ţară, de realităţile concrete, mai ales sub faţa lor cea mai românească: viaţa ţărănească. Din această pricină trebue socotit ca întemeietorul *sociologiei rurale româneşti.* 2. E tot cel dintâiu care a căutat să ia contact cu aceste realităţi, să întreprindă cercetări directe, cercetări la teren, pe unităţi sociale caracteristice: sat, judeţ, regiune. De aceea trebue socotit şi ca întemeietorul monografiilor sociale româneşti, ca cel dintâiu „*monografist*" român, în înţelesul de azi al cuvântului, de observator ştiinţific al fenomenelor sociale vii.

Sunt deosebit de interesante din acest punct de vedere mai ales patru din lucrările lui: „Excursion agricole dans la plaine de la Dobroudjea", din 1850[1]). „Agricultura Română din Judeţiulu Dorohoiu", din 1866 (539 pg.); „Agricultura română din Judeţiulu Mehedinţi", din 1868 (772 pg.)[2]) şi Agricultura română din Judeţul Putna, din 1869[3]).

De sigur lucrările acestea au în primul rând un caracter tehnic, de agronomie, dar din nici una nu lipsesc date şi observaţii în legătură cu viaţa ţăranilor. In ancheta asupra Dobrogei întreprinde statistica familiilor pe naţionalităţi, se ocupă de alimentaţie, de boli, de creşterea populaţiei, ca să conchidă că „locuitorul Dobrogei se sprijină doar pe calitatea pământului pe care îl iubeşte şi cultivă şi de pe care el recoltează un fel de bunătate şi de sănătate morală, care îl fac fericit"[4]).

Monografiile de judeţe pe care le-am putut consulta, cuprind o informaţie foarte întinsă şi foarte preţioasă despre starea şi viaţa ţărănimii şi în genere despre viaţa economică.

Monografia judeţului Dorohoiu cuprinde 4 părţi: I. Studiul statistic al judeţului (teritoriu şi populaţie); II. Studiul agricol al judeţului (pământul, clima, producţia, semănăturile, descrierea exploataţiilor rurale, domeniile statului, îmbunătăţiri în agricultură, epizotia vitelor); III. Industria judeţului; IV. Comerţul judeţului.

1) Publ. în Journal de Constantinople. Intrebuinţăm trad. rom. de F. Mihailescu: „Excursiune agricolă în Dobrogea făcută de Ion Ionescu dela Brad-anul 1850" (extras din Analele Dobrogei, an. III, Nr. 1).

2) Amândouă publicate de Ministerul Agricult. Comerc. şi Lucr. publice Bucureşti, Imprimeria Statului.

3) Cit. după *G. Ionescu-Siseşti*, op. cit Fiind mai greu de găsit, n'am putut-o consulta şi deci ne mulţumim s'o amintim.

4) Op. cit. (trad. rom.). pg. 154.

Introducerea la monografia județului Dorohoiu lămurește că studiul a fost întocmit conform art. 3 și 5 din Ordonanța Domnească dela 28 Noemvrie 1864, prin care inspectorii agricoli sunt obligați să facă inspecții generale de 6 luni pe an și să întocmească descrierea unui județ care i se va indica. Descrierea, precizează ordonanța, trebue făcută din punct de vedere „agricol, comercial, industrial și statistic și va cuprinde osebite îmbunătățiri ce vor trebui introduse în fiecare din aceste ramuri". Fiind inspector agricol, Ion Ionescu a fost însărcinat cu „studiul și descrierea județului Dorohoiu" prin ordin ministerial din 7 Iulie 1865.

Scopul cărții, continuă autorul, este îmbunătățirea agriculturii și e *cea dintâi carte de acest fel care se face în țară.* „...Am voit să zicem și să afirmăm și în această carte să demonstrăm cum există și la Români o agricultură potrivită cu clima și pământul lor, cu împrejurările lor economice și comerciale, cu datinele și legile lor, cu moravurile și caracterul lor național, o agricultură care, oricât ar fi de înapoiată, totuși cuprinde în sine un tezaur de cunoștințe pe care Românii l-au moștenit dela bunii și străbunii lor"[1]). Și observă, cu o adâncime de vedere neîntâlnită nici la liberali, nici la conservatori și cu atât mai puțin la socialiști, că „existând o agricultură proprie a Românilor, cine s'ar putea îndoi cum că nu există la dânșii și o civilizație oarecare"?

Ion Ionescu pornește dela realitate, ca să înjghebeze o știință românească, pe temeiul căreia apoi să se poată îmbunătăți agricultura. Cuvintele lui sunt și astăzi pline de învățătură și bun simț. Românii „posedă... un întreg de cunoștințe atât de multe și atât de variate asupra pământului lor și mijloacelor de a-l exploata, cât este peste putință ca un observator inteligent să nu găsească materialele cu care să compună știința agricolă a Românilor, sau cel puțin arta agriculturii lor, meșteșugul... acela cu care se ocupă marea mulțime a locuitorilor țării".

„Adunarea acestor cunoștințe, descrierea combinațiilor ce se fac spre a dobândi profitul cel mai mare cu cheltuiala cea mai mică, este lucrarea de constatare a stării actuale a agriculturii române. Și lucrarea aceasta este necesară, este absolut indispensabilă desvoltărilor și îmbunătățirilor ulterioare ale agriculturii... Constatarea aceasta a stării actuale este punctul

1) Op. cit. pg. IV.

de purcedere al îmbunătăţirilor ce trebue să se realizeze în agricultura română... A constata ceea ce este şi a propune ceea ce trebue să fie, iată, într'un cuvânt, îndoitul scop ce l-am urmărit în tot cursul investigaţiilor ce le prezentăm în această carte"[1]).

Metoda este şi ea foarte limpede formulată. Ar trebui cercetată agricultura din toate ţinuturile locuite de Români, chiar dacă „deocamdată" se va lucra numai la cea din ţinuturile libere. Cercetarea trebue să fie *directă* şi *amănunţită*. „Pentru ca să pot face acest studiu am fost silit a merge din sat în sat şi a observa pretutindeni şi pământul şi oamenii şi mijloacele lor de exploatare şi de existenţă şi de câştiguri"[2]).

Cealaltă monografie, „Agricultura română din judeţul Mehedinţi", apărută în 1868, este mult mai întinsă (772 pg.) şi mult mai bogată ca material. Cuprinde patru părţi: I. Studiul statistic al judeţului Mehedinţi (teritoriul, populaţia, statistica financiară, statistica judiciară, statistica instrucţiei publice, statistica cultului, puterea armată); II. Studiul agricol al judeţului (condiţiile generale ale producerii, condiţiile speciale ale producerii, culturile accesorii, mijloacele de îmbunătăţire); III. Studiul industrial (idei generale, pânzeturile, dimia, scoarţele, chilimurile, boiangia, abagia, cojocăria etc.); IV. Studiul comercial (ochire generală asupra comerţului, preţul produselor, bâlciurile, exportul, importul, veniturile vămilor din judeţ etc.). E uşor de închipuit ce material informativ bogat cuprind lucrările acestea şi ce valoare imensă au pentru cercetătorii de azi, ca material de comparaţie, mai ales că şi monografia judeţului Mehedinţi e întocmită în mare parte tot pe observaţii la teren. „Umblând din sat în sat şi vorbind cu toate treptele de producători, am cules cu scrupulozitate toate observaţiile şi experienţele lor, toate metodele lor de cultură, toate calculele lor de producere, toate împrejurările, în fine, câte contribuesc la producerea agricolă, la crearea avuţiei muncitorului de pământ, la succesele sau reversele întreprinzătorului industriei agricole"[3]). Iată de ce îl socotim pe Ion Ionescu dela Bârlad ca cel dintâiu „monografist" român, ca pioner al sociologiei rurale româneşti şi precursor al şcolii române de sociologie.

2. *C. G. Stere.* Dacă părăsim linia agronomilor cu tendinţe sociologice, întrucât Ion Ionescu dela Brad este cel mai

1) Op. cit. pg. VI—VII.
2) Op. cit. pg. XI.
3) Agricultura română din judeţul Mehedinţi, pg. 4.

reprezentativ dintre ei, găsim, pe la sfârşitul veacului trecut, începuturile unui alt curent, a cărui sociologie e tot ţărănistă, cum ţărănistă e întreaga concepţie de viaţă pe care o înfăţişează. Ne gândim la poporanism.

Poporanistul cel mai interesant pentru sociologie, prin marea lui putere de gândire, bogata experienţă de viaţă şi temeinica sa cultură, este C. G. Stere, ideologul mişcării despre care urmează să dăm câteva referinţe.

Dela început trebue să precizăm că C. Stere, atât de nenorocit în politica militantă, a fost un mare gânditor în domeniul teoriei politice şi mai ales în domeniul ştiinţei. Dacă politica din timpul războiului n'ar întuneca puternica sa personalitate, Stere ar fi fost socotit, fără nici o îndoială, printre cei mai de seamă scriitori ai neamului românesc. Va trebui să-l privim deci sub amândouă aspectele, ca om de ştiinţă şi ca teoretician politic, ca să-i judecăm cinstit contribuţia sociologică.

Dintre lucrările ştiinţifice ale lui Stere, cea mai însemnată pentru istoria sociologiei româneşti este teza sa de licenţă dela Facultatea de Drept din Iaşi: „Evoluţia individualităţii şi Noţiunea de persoană în Drept", cu subtitlul semnificativ pentru noi. „Studiu *sociologic* şi *juridic*", din 1897[1]). Este cea dintâi încercare de *sociologie teoretică* la înălţimea celor din occident, întreprinsă în această specialitate cu deplină ştiinţă. „Aş fi vrut să-mi iau *un subiect pur sociologic*" — scrie Stere — „fiindcă îmi adunasem un material însemnat în această ramură de cunoştinţe, căreia *i-am consacrat mai mulţi ani de muncă*. Dar regulamentul în vigoare al facultăţii noastre nu permite a-

1) Atragem atenţia asupra acestei date, căci o greşeală în privinţa ei a făcut pe un sociolog de talia lui *M. Ralea* să-i acorde lui Stere merite pe care nu le are. In indicaţiile bibliografice din „Introducere în Sociologie" (fără dată) M. Ralea scrie :

„C. Stere: Evoluţia individualităţii. Iaşi *1893*, operă puţin cunoscută, însă remarcabilă ca concepţie şi documentare. *Precedează opiniile lui Durkheim şi Tonnies*" (subl. noastre). In realitate cartea lui Stere a apărut la *1897*, iar cele două scrieri ale lui Durkheim, în care îşi formulează clar „opiniile" sociologice, au apărut *înainte :* „De la division du travail social", în 1893, „Les Règles de la méthode sociologique" în 1895, iar cartea fundamentală a lui Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft" a apărut la 1887 deci cu zece ani înainte. Ceva mai mult: Stere foloseşte pe Durkheim cu „Les règles de la méthode sociologique" din Revue philosophique, 1894, Nr. 5—8 şi-l trece în „Lista scrierilor citate", alături de Comte, Giddings, Letourneau, Spencer, Tarde, Ward etc.

ceasta"[1]). Totuşi prima lucrare ştiinţifică a lui Stere ni-l arată ca sociolog, şi încă un sociolog cu aptitudini neobişnuite.

„Toate vieţuitoarele se luptă, putem spune noi astăzi" — scrie Stere — „şi nici omul nu face excepţie; în vârtejul luptelor sociale neîncetate, formele de raporturi sociale între oameni se fac şi se desfac, dar în fiecare moment se poate găsi un echilibru oarecare nestabil; şi acest echilibru se oglindeşte în sistemul dreptului contemporan. Fiind astfel lucrurile, e vădit că ştiinţa dreptului nu poate fi decât o ştiinţă specială şi subordonată ştiinţei generale asupra fenomenelor sociale, — sociologiei: ştiinţei asupra *structurei societăţilor* (statica socială) şi *evoluţiei* lor (dinamica socială). *Sociologia* cercetează între altele, condiţiunile şi formulează legile, după care se pot stabili în fiecare fază a evoluţiei sociale momentele de echilibru al forţelor sociale"[2]).

Stere nu-şi face însă iluzii despre noua ştiinţă: „Sociologia, pur şi simplu, nu... există încă". „Şi poate însuşi fondatorul sociologiei, A. Comte... a contribuit la acest rezultat negativ"[3]) — pentrucă, după el, sociologia „singură *nu este o ştiinţă abstractă*; obiectul ei nu este vreo grupă pur speculativă de noţiuni abstracte, — să spunem „socialitatea", — ci fenomenele concrete ale societăţi omeneşti (şi în realitate... a ţinut seamă chiar numai de popoarele din apusul Europei"). Comte a introdus dintr'o confuzie, în rândul ştiinţelor abstracte, o ştiinţă concretă despre societatea omenească, în locul unei *sociologii abstracte*. care ar studia „*socialitatea* în toate manifestările ei, în mod abstract". Dintre sociologi, „numai G. Tarde, Durkheim şi F. Giddings au simţit... cam ce trebue să fie *sociologia ca ştiinţă abstractă*". Cu toate acestea, Stere socoteşte că există şi „întreprinderi realizabile cu mijloacele ştiinţifice actuale" şi printre acestea pare a fi şi „studiul, pe baze sociologice, al evoluţiei noţiunei juridice de persoană"[4]), care îl preocupă.

Nu stăruim asupra tezei lui Stere, ne mulţumim să indicăm caracterul ei sociologic. „Persoana din dreptul roman primitiv

1) Stere. op. cit. pg. XII (sublinierile noastre). Cum se întâmplă foarte des, un regulament universitar, în loc să promoveze ştiinţa sub toate formele ei, a întârziat desvoltarea sociologiei româneşti şi, în ce priveşte pe Stere, l-a înstrăinat treptat de preocupările sociologice, silindu-l să se ocupe de studii juridice şi să „evadeze" (adică să se piardă până în cele din urmă în politică, pentru ca să se refacă abia la sfârşitul vieţii în literatură).
2) Op. cit. pg. 11.
3) Pg. 13.
4) Op. cit. pg. 34.

e" — după el — „un produs firesc al întregii evoluţii sociale, dela cele dintâi închegări ale convieţuirii sociale, şi până la apariţia statului şi a dreptului... Noţiunea de persoană la Romanii vechi, nu e decât un moment din dureroasa şi sbuciumata istorie a emancipării şi a diferenţierii individualităţii omeneşti din protoplasma socială primitivă" [1]).

„...In societăţile primitive nu există *individualitate*, cum o înţelegem noi astăzi. Sub apăsarea selecţiunii naturale şi a luptei pentru trai, automatismul psihic, — imitativitatea şi sugestibilitatea, — produc nişte grupări sociale cu un caracter *gregarist* ...puternic pronunţat, în care fiecare individ nu e decât copia celuilalt..." [2]). In societăţile primitive, voinţa şi conştiinţa generală sunt produsul... unei evoluţii impersonale, determinate de selecţiunea naturală şi automatismul psihic. In această „stare socială nediferenţiată", după expresia lui W. Wundt, procesul de „individualizare" încă nu s'a început, psihica individuală e cu desăvârşire absorbită în psihica socială [3]).

„Noţiunea „voinţei şi conştiinţei generale" se reazămă pe nişte *fenomene reale*, ce se petrec în orice grupare socială şi constituesc chiar condiţia psihologică a vieţii sociale la toate treptele desvoltării istorice a societăţilor omeneşti. Orice copil, deschizând ochii în această lume, găseşte o atmosferă de idei, de sentimente şi de tendinţi, — atmosferă determinată de întreaga istorie a societăţii. Această atmosferă psihică socială îl îmbibează cu desăvârşire, îi formează sufletul, îi umple conţinutul conştiinţei şi îi determină direcţia voinţei. Astfel voinţa şi conştiinţa individuală ajung fatal numai o reflectare a „voinţei şi conştiinţei generale", a atmosferei psihice sociale. In vremea noastră, un om ajunge târziu, abia dacă ajunge, la *conştiinţa de sine*, formându-şi astfel o *individualitate proprie*, putând prelucra criticeşte conţinutul „voinţei şi conştiinţei generale" şi emancipându-se treptat de sub stăpânirea ei... Dar şi după aceasta, „voinţa şi conştiinţa generală" nu dispare şi nu se poate descompune aritmeticeşte într'o sumă de voinţi individuale" [4]).

„...Evoluţia impersonală, sub conducerea exclusivă a „voinţei generale", a putut să fie numai extrem de înceată. Au trebuit mii şi zeci de mii de ani pentru a trece dela o fază

1) Op. cit pg. 35.
2) Pg. 65.
3) Pg. 84.
4) Pg. 81—82.

la alta ceva mai superioară; şi au trecut peste două sute de milenii de existenţă omenească, până ce omenirea, dela protoplasma socială primitivă, din acea stare de nediferenţiare absolută, — dela promiscuitate neînfrânată, lipsă de orice şefi şi orice legi şi instituţii politice, comunism extrem, lipsă de orice individualizare, — să poată ajunge în sfârşit, în societăţile cele mai înaintate, la acel grad de diferenţiare şi individualizare, când s'au putut pune primele începuturi, primele încercări de *viaţă politică de stat*, — când „s'a rupt firul ombilical ce o leagă cu socialitatea animală". (Insă atâtea neamuri n'au ajuns până aci nici astăzi). Şi procesul n'a fost dela libertate şi independenţă individuală înspre legături sociale tot mai strânse şi mai apăsătoare, — după cum cred spencerişţii, — ci dela o lipsă totală de orice independenţă individuală, dela o lipsă totală chiar de orice individualitate, — înspre tot mai mare individualizare, înspre tot mai largă emancipare a individului de sub jugul voinţei şi conştiinţei generale, înspre o liberare tot mai hotărîtă de sub apăsarea evoluţiei impersonale şi inconştiente, — într'un cuvânt: dela *gregarism* înspre *individualism*" [1]).

In afară de teoria aceasta despre evoluţia socială, Stere desvoltă foarte multe probleme sociologice şi le dă adeseori deslegări vrednice de reţinut. Mai reproducem concepţia lui despre originea vieţii sociale şi despre cooperaţie ca factorul primordial al oricărei societăţi.

„...Primele înjghebări sociale sunt guvernate de legile generale biologice ale evoluţiei animale, de lupta pentru existenţă şi selecţia naturală. Acestea sunt *condiţiile biologice* ale originilor societăţii... Selecţia naturală a găsit punctul de reazăm în automatismul psihologic al oamenilor primitivi, în imitativitatea şi sugestibilitatea naturii lor psihice, cari produc starea sufletească specifică a societăţilor primitive: gregarismul, domnirea exclusivă a conştiinţei şi voinţei generale şi lipsa de individualitate personală. Acestea sunt *condiţiile psihologice* ale originilor societăţii".

„Insă dacă... voim să găsim un principiu general care să ne lămurească pentru ce o grupare socială... trece prin o anumită evoluţie, pentruce ea în diferite momente se cristalizează în anumite forme sociale, atunci trebue să ieşim din sfera biologiei şi psihologiei şi să intrăm în domeniul propriu al sociologiei".

1) Op. cit. pg. 113—114.

„Cea dintâi întrebare, care se impune aci este care sunt avantajele vieţii sociale, — adică acele avantaje, care servesc de punct de aplicare a forţelor selecţiei naturale, fixându-se astfel punctul de plecare al evoluţiei sociale, momentul când evoluţia biologică se transformă în evoluţie socială". Stere răspunde: „avantajul este: *cooperaţia* în înţelesul larg al cuvântului"[1]). „Această „putere a maselor". acest prisos de puteri, care rezultă din cooperaţie şi care nu se poate reduce la suma puterilor individuale intrate în cooperaţie, este acel avantaj al vieţii sociale, care a şi impus-o. Omul a ieşit din mâinile Naturii gol şi slab, fără nici o armă naturală ca la alte animale; nu s'a putut conserva şi ridica învingător, decât prin cooperaţie; — prin acea sporire de putere, determinată de ea"[2]).

„...Noţiunea de cooperaţie are pentru ştiinţa socială aceeaşi însemnătate, pe care o are de pildă, noţiunea de atracţie pentru mecanica cerească, astronomie, sau ideea conservării de energie pentru fizică; adică noţiunea de cooperaţie este... un principiu fundamental al (sociologiei), în jurul căruia se grupează toate datele ştiinţei. Intreaga desvoltare socială poate fi considerată ca o creştere a acelei „puteri a maselor", a acelui prisos de putere nereductibilă, care hotăra izbânda societăţii în lupta pentru existenţă şi condiţiona astfel însuşi mersul progresului"[3]). „Insă *cooperaţiunea* este un fapt neseparabil de viaţa socială; şi dacă noi am fi partizani ai formulelor laconice, cum e a lui H. Spencer: „Society is an organism" sau a lui G. Tarde: „La société c'est l'imitation", ar trebui să spunem: „Societatea este o cooperaţiune"[4]).

Dintre lucrările de teorie politică, trebue să amintim cel puţin studiul „Socialdemocratism sau poporanism?", apărut în revista „Viaţa Românească" în 1907 şi 1908, în care Stere demonstrează cu argumente împrumutate chiar din doctrina socialistă, imposibilitatea unui partid şi a unei lupte politice pe baze marxiste, social-democrate, la noi în ţară.

Stere fiind poporanist şi de sigur şi sub influenţa poporanismului rusesc, nu credea în fatalitatea evoluţiei sociale dela feudalism la societatea capitalistă, industrială, spre societatea socialistă. De aceea a fost, în vremea lui, cel mai documentat adversar al marxismului din România.

1) Op. cit pg. 94—96
2) Pg. 98.
3) Op cit. pg. 99.
4) Pg. 101.

In studiul amintit, Stere se întreabă „întrucât se poate justifica din punctul de vedere al împrejurărilor concrete ale vieţii noastre sociale, *şi chiar în lumina concepţiei socialiste*, organizaţia şi activitatea unui partid *social democratic* în România" 1). Care sunt *„împrejurările concrete ale vieţii noastre sociale"* (studiul cărora revine *sociologiei)*, care fac cu neputinţă o mişcare social-democrată şi cer dimpotrivă poporanismul? Stere precizează: 1. Caracterul social al populaţiunii; 2. gradul de desvoltare economică; 3. situaţia naţională; 4. raportul de puteri din punct de vedere internaţional 2).

Populaţia României este în marea ei majoritate *ţărănească*. Socialismul se bazează însă pe *proletariat*, de unde Stere trage concluzia în chip firesc, că „fără proletariat industrial. . nu există, nu poate exista un partid social-democratic" 3). Sau ceva mai amănunţit: In ţările agrare „problemele ce se impun societăţilor moderne prin evoluţia industrială *nici nu se pot pune*, întrucât lipsesc condiţiile materiale pentru aceasta. Şi deci, un partid politic care ar urmări rezolvirea acestor probleme, ar urmări, prin aceasta, o imposibilitate istorică şi culmea absurdităţii. In consecinţă, în ţările agricole programul social-democratic e o imposibilitate şi un non-sens. Şi pe lângă aceasta în ele lipseşte chiar baza materială indispensabilă pentru un partid social-democratic, — proletariatul industrial, a cărui organizare şi luptă politică singură poate duce la *cucerirea puterii politice*, în scopul de a revoluţiona producţia. Mai mult, în ţările industriale elementul care duce lupta politică şi socială, singurul element activ, fiind proletariatul industrial, chestiunea agrară poate fi subordonată acolo rezolvirii problemei industriale şi ţărănimea poate juca un rol, mai mult sau mai puţin pasiv, până ce proletariatul va ajunge la „dictatură" şi va impune transformarea socială".

„Pe când în ţările agricole, clasele muncitoare fiind reprezentate în majoritate covârşitoare prin ţărănime, — acesta e singurul element social, pe care se poate răzima un partid politic, ce urmăreşte cucerirea puterii politice, sau, cel puţin, o înrâurire pozitivă asupra mersului afacerilor publice, în scop de a apăra interesele maselor populare. In asemenea condiţiuni, ţărănimea nu numai nu poate juca un rol pasiv, ca în ţările

1) Viaţa Românească. vol. VI. 1907, pg. 171.
2) Op. cit. pg. 174.
3) Pg. 175.

industrializate, dar *ea*, tendințele sociale *ale ei*, trebue fatal să coloreze acțiunea oricărui partid democratic; și chestiunea agrară nu numai nu poate să fie aici subordonată oricărei alte probleme, dar această chestiune este *singura problemă proprie* ce se impune în aceste împrejurări, pentru a fi rezolvită de către societate, — și rezolvită, conform cu tendințele sociale ale *țărănimii*, conform cu interesele *ei*, și în sensul evoluției *proprii* a producției agricole"[1]).

Dar dacă România va pierde caracterul de țară agricolă și *țărănească*, prin desvoltarea fatală a industriei mari, prin *industrializare*, cum pretind marxiștii, ce valoare mai are această argumentație? Stere crede însă că „evoluția socială *nu poate fi identică* pentru toate țările și pentru toate popoarele"[2]). „Dela comunismul primitiv, în care trăiesc încă, de pildă, Eschimoșii din Nordul Americii, și până la o țară ideală a capitalismului modern ca Anglia, înaintea noastră se desfășoară *în spațiu* toată istoria socială a omenirii, cu toate fazele-i intermediare. Și însuși acest fapt de coexistență a unor stări sociale atât de deosebite, într'o epocă ca a noastră, când în acelaș timp rapiditatea și frecvența comunicațiilor fac cu neputință izolarea îndelungată de feluritele înrâuriri din afară pentru orice popor, ne arată cât de absurdă este credința că un popor rămas în urmă trebue să treacă prin toate fazele de desvoltare a înaintașilor săi. Dacă n'ar fi decât saltul săvârșit sub ochii noștri de Japonia, încă ar fi îndeajuns pentru a dovedi, că în situația actuală a raporturilor mondiale, pentru o țară determinată se pot suprima multe stări intermediare, care erau inevitabile în progresul popoarelor din Apusul European, și astfel se poate modifica adânc, până la infinit, — după infinita varietate a stărilor sociale, — mersul însuși al evoluției sociale"[3]) „De aici rezultă, că fiecare țară, pentru a-și croi calea spre progresul social, trebue să studieze condițiunile *ei* proprii. Numai *acest* studiu poate servi de *bază științifică* solidă pentru programele și organizațiile politice"[4]).

Dar gradul de desvoltare economică a României nu numai că nu face „inevitabilă", dar nu face nici cel puțin „cu putință" industrializarea ei. Industriile mari cer *debușeuri*, piață internă și mai ales externă. „*Fără piață externă nu poate fi*

1) Op. cit. pg. 323.
2) V. R. vol. VII. 1907, pg. 15.
3) VII. pg. 15.
4) VII. pg. 16.

mare industrie modernă, nu poate urma *industrializarea societății* și, deci, nici nu se poate naște și desvolta *proletariatul industrial*, cu caracterul lui social, specific, cu rolul lui politic și economic determinat. „Prin urmare, viitorul industriei mari în România atârnă de posibilitatea pentru ea de a avea debușeuri străine, de a-și asigura piața externă. „Piețe străine nu se pot deschide însă pentru industria unei țări decât pe două căi: 1) Prin forță: prin cucerirea de colonii, prin asigurarea, cu ajutorul tratatelor internaționale, — totdeauna încheiate pe baza raporturilor reale de putere, — a „zonelor de interese", de „protectorate" etc. 2) Prin superioritatea economică, care să permită biruința pacinică, prin concurență liberă, a produselor altor țări"[1]). După Stere amândouă căile acestea sunt închise pentru România și deci în faza actuală de desvoltare în raport cu desvoltarea capitalismului apusean, *industrializarea ei este imposibilă*. „România *nu poate urma* desvoltarea industrială a Europei apusene"[2]).

Acesta este aspectul „pur economic" al problemei Pentru o concluzie definitivă trebue să se țină seama și de problemele „de ordine națională, culturală și politică, — pentru cari poporul nostru e nevoit să găsească o soluție potrivită cu împrejurările concrete ale vieții sale în acest moment istoric, sub pedeapsă de pieire, sau cel puțin de regres la o adevărată stare de barbarie"[3]). Problemele care cer o deslegare urgentă și față de care social democratismul nu are nici o putere, sunt, între altele, problema națională și problema ovreiască.

Naționalismul, înțeles cum trebue, este o lege a vieții sociale și a creației culturale. „,...Pentru nici o grupare etnică" — scrie Stere — „nu e cu putință un rol activ în progresul omenesc, o contribuire la tezaurul civilizației omenești, decât dacă ea se constitue ca *națiune*, desvoltându-și însușirile spiritului său propriu, geniul său național; altfel ea rămâne condamnată la sterilitate, la o imitație de „forme goale" fără reală viață intelectuală, fără putere creatoare"[4]). „,...Pentru noi *nu există* cultură decât în forma *noastră* națională, nu există *viață*, chiar, decât în această formă"[5]). Socialismul, născut din împrejurări străine nouă, nu-și pune „*problema ființei naționale*", care

1) VII. pg. 25.
2) VII. pg. 36.
3) VII. pg. 48.
4) V. R. VII. pg 174.
5) VII. pg. 185.

pentru România este capitală. El nu duce „lupta pentru caracterul național al culturii, ca factor al civilizațiunii universale" [1]).

Străin de problema națională, socialismul nesocotește și *„chestiunea evreiască"* din România. Totuși problema aceasta se pune pentru Stere ca gânditor social, care ține seama de realitățile concrete dela noi.

Stere precizează însă că problema ovreiască nu este o problemă religioasă și nici una de rasă. Ea este o problemă *culturală* și una *demografică*.

„...*Caracterul arhaic* al religiunii mozaice, firesc, pentru antichitate, dar atât de nepotrivit cu mentalitatea noastră, duce fatal la un conflict cu cultura modernă" [2]). „Astăzi religia... e indiferentă pentru legătura națională la toate popoarele moderne, pe când Evreul... lepădându-se de religie... pierde fatal și naționalitatea". Mai mult: „de fapt o pierde (naționalitatea) și când își însușește mentalitatea modernă, când își asimilează cultura europeană, necompatibile cu însuși fondul arhaic al mozaismului". Fiind lipsit și de o limbă proprie, Evreul ca atare e condamnat la sterilitate culturală. „Prin orice creațiune artistică, științifică, filosofică, el iese fatal din cadrul iudaismului și nu numai fiindcă un Evreu nu le poate produce decât în *forme naționale străine*, dar fiindcă, însușindu-și gândirea modernă, la fiecare pas trebue să dea o nouă lovitură în concepția judaică a lumii și a vieții" [3]). Această împrejurare ne poate explica pentruce instinctul de conservare silește judaismul să țină cu atâta tenacitate la baza lui arhaică, să se opună la orice încercare de inovațiune, să ducă la paroxism fanatismul conservator și exclusivismul național și religios" [4]).

Evreii constituesc astfel pretutindeni un corp străin, greu de asimilat. Dar indiferent de faptul acesta, „chiar numai *masa* și *progresiunea*, repeziciunea imigrației evreești, în împrejurările concrete ale României, încă justifică îndeajuns îngrijirea oamenilor noștri de stat, — în afară de orice *sentimente antisemite*. Căci presupunând că am fi fost expuși la imigrația, în aceiași masă și progresiune, a altor elemente etnice decât Evreii, credeți că politica românească, în această privință, ar fi fost alta?" [5]).

1) VII pg. 186.
2) VII. pg. 192.
3) VII. pg 193.
4) VII. pg. 193.
5) VII. pg. 196.

„Problema... se complică încă prin faptul că Evreii, vinind într'un moment critic al desvoltării noastre economice, politice şi culturale, într'un moment de tranziţie, de transformare din temelie a întregului nostru edificiu social, au format aici, în regiuni întinse, tot stratul *claselor mijlocii*, împiedecând astfel desvoltarea normală a ţării" [1]). Soluţia problemei nu poate fi decât *„ajutorul statului* pentru emigrarea acestui prisos de populaţie evreească". „Emigraţia Evreilor nu se poate lăsa în voia întâmplării, ci trebue regularizată şi canalizată conform cu interesele noastre. Numai atunci, începând cu elementele cele mai puţin dorite, această emigraţie în 15—20 ani ar putea produce un efect simţitor... Dacă peste 20—30 ani ar rămânea 80, chiar 100 mii de Evrei, repartizaţi mai mult sau mai puţin egal între o populaţie de 8 milioane (pe atunci), problema n'ar mai avea gravitatea ei de astăzi" [2]).

In sfârşit, pe plan politic, socialismul este cu neputinţă pentrucă este o *doctrină revoluţionară*. In România însă nu se poate risca o acţiune revoluţionară fără a se primejdui serios independenţa ţării, prin posibilitatea intervenţiunilor din afară. „Imi dau seama — scrie Stere — de toate scăderile şi de toate nemerniciile vieţii noastre de stat... Dacă însă ele ne îndeamnă spre o politică hotărîtă de *reforme* adânci şi largi, — ele nu ne pot ierta, în împrejurările concrete, *o acţiune revoluţionară*, care ar atinge la rădăcină *puterea* însăşi a statului" [3]).

Stere formulează pe baza acestor consideraţii necesitatea desăvârşirii realităţii existente, care poate duce la o *democraţie rurală*. „O ţărănime liberă şi stăpână pe pământul ei; desvoltarea meseriilor şi a industriilor mici, cu ajutorul unei intense mişcări cooperative la sate şi în oraşe; monopolizarea de către stat, în principiu, a industriei mari (afară de cazuri excepţionale, unde s'ar putea desvolta dela sine, fără prejudiţiu pentru viaţa economică); aceasta este formula progresului nostru economic şi social, ce ni-o impun condiţiile înseşi ale vieţii noastre naţionale" [4]). Poporanismul, spre diferenţă de socialismul românesc, cere astfel: *„program pentru popor şi nu popor pentru program"* [5]), dovedindu-şi caracterul sociologic, realist, străin de orice utopie.

---

1) VII. pg. 197
2) Pg. 206. Stere scria acestea în 1907.
3) V. R. vol. VIII 1908, pg 51
4) V. R. v. IX. 1908, pg. 68
5) IX. pg. 78.

3. *Radu Rosetti.* In afară de politica agrară a tehnicienilor şi de ideologia politică poporanistă, răscoalele ţărăneşti din 1907 şi evenimentele prevestitoare ale lor au provocat o literatură foarte bogată, din care nu lipsesc nici scrierile ţărăniste cu caracter sociologic. Cele mai preţioase sunt fără îndoială ale lui *Radu Rosetti:* „Pământul, sătenii şi stăpânii în Moldova" şi „Pentruce s'au răsculat ţăranii?"[1]), singurele de care ne vom ocupa, cu toate că pentru o istorie a *sociologiei rurale româneşti* ar fi interesante toate.

Radu Rosetti nu este un sociolog, ci un istoric social, dar prin încercarea de a lămuri instituţiile sociale ale României şi răscoalele din 1907, opera sa are şi o însemnătate sociologică, fiind un izvor şi un punct de plecare preţios pentru teoriile mai cuprinzătoare.

Reproducem o parte din „rezumatul" pe care şi-l face singur, la sfârşitul cărţii „Pământul, sătenii şi stăpânii în Moldova"[2]).

„...Românii din Moldova erau ocârmuiţi, ca şi acei din ţările vecine, de vechiul obiceiu sub care se trezise neamul lor" (dreptul românesc). „Pământul... era împărţit în hotare pe care erau aşezate sate. Fiecare hotar, la rândul lui, era împărţit în fâşii deopotrivă, numite jireabii, corespunzând fiecare la câte o casă de gospodar în vatra satului şi stăpânită de gospodarul acelei case. Satele erau ocârmuite de un judeţ sau căpetenie numit cneaz când era ereditar, jude sau vataman, când era vremelnic. Judeţul, care se folosea şi el de o jireabie (sau chiar poate de mai multe), judeca oamenii, strângea birul şi-i ducea la răsboiu. Pentru aceste servicii el primea dela fiecare sătean a zecea din roadele pământului şi trei zile de slujbă; apoi se folosea singur de dreptul să ţină moară şi crâşmă. Judeţiile ereditare se împărţeau între fiii şi fiicele cneazului".

„La întemeerea Domniei, cnejii capătă dela întemeetorul ei întărirea tacită, de fapt, a judeciilor lor. In curând aceste întăriri, ca şi daniile din loc pustiu sau domnesc, se dau în scris. Apoi, judeciile până atunci inalienabile, încep a se vinde cu consimţământul Domnului... Răsboaiele, năvălirile şi pustiirile păgânilor micşorând mult populaţia ţării, ocuparea în jireabii se tulbură şi cade în neobişnuinţă, în cea mai mare parte a ţării ţinerea săteanului nu mai este statornică, el ocupă când un capăt

1) Amândouă: Bucureşti, Socec, 1907.
2) Pg. 449. Cf. şi începutul vol. *Pentruce s'au răsculat ţăranii?*

al hotarului, când altul. Daniile şi întăririle scrise date de Domni judeţilor încep a întemeia credinţa că dreptul judeţului asupra hotarului este mai vechiu şi mai mare decât acel al săteanului. Această credinţă mai câştigă putere prin faptul aducerii a numeroase colonii străine, menite să umple golurile din populaţia satelor existente sau să întemeieze sate nouă. Colonii aduşi de judeţ pe un hotar pustiu sau slab populat privesc, în chip firesc pe judeţ ca având un drept superior asupra acelui pământ. Cuvântul de judeţ cade cu totul în neobişnuinţă şi este înlocuit prin acel de stăpân. Puterea clasei stăpânitoare sporeşte din ce în ce: ea reduce prin abuz şi meşteşug jumătate dacă nu mai mult a ţărănimii la vecinătate. Totuş, în veacul XVIII, vedem dreptul de folosinţă al săteanului asupra hotarului său încă în picioare".

„Clasa stăpânitoare se împuţinează prin faptul că mulţi urmaşi de judeţi cad la starea de răzăşie". Stăpânitorii „tind nu numai a reduce întreaga ţărănime la vecinătate, dar chiar a transforma vecinătatea în robie desăvârşită... De aici urmează o nouă slăbire a dreptului săteanului asupra pământului. Dela mijlocul veacului XVIII lovirile la acest drept se înmulţesc... Stăpânii nu-şi mai zic stăpâni de sate, ci stăpâni de moşii". Impilările continuă şi în veacul al XIX-lea. „Din toate nedreptăţile de care a avut parte ţărănimea română, cea mai strigătoare este fără îndoială Regulamentul Organic. Pe când clasa stăpânitoare se încărca cu privilegiuri, cu scutiri, cu puteri, cu drepturi şi foloase, ţărănimii i se rupea, în folosul aceleaşi clase stăpânitoare, folosinţa a jumătate din pământul ce-i lăsase chiar anaforaoa dela 1805, fără ca măcar să se scadă în schimb ceva din îndatoririle ei către stăpâni ce aceştia făcuse să i se impună sub regimul fanariot. I se răpeşte totodată şi dreptul de folosinţă la pădure, chiar pentru trebuinţele ei personale, de care nici Fanarioţii nu cutezase s'o despoaie. Boerimea, în acelaş timp parte interesată şi judecător, hotărăşte cu dela sine putere transformarea aproape desăvârşită a *judeciei* în alod, prefacerea *stăpânilor* în *proprietari*".

Ţărănimea a pierdut deci treptat drepturile ei la moşie şi libertăţile străvechi, în favoarea clasei stăpânitoare, care nu s'a dat în lături dela nici un mijloc ca să exploateze şi să subjuge clasele de jos [1]).

1) Pt. teza contrară v. *Gh. Panu:* Cercetări asupra Stărei Ţăranilor în veacurile trecute, Buc. 1910.

Procesul acesta, care n'a putut fi lichidat nici prin reformele agrare din a doua jumătate a veacului XIX., a dus la starea disperată din 1907 pe care Radu Rosetti o înfăţişează în cartea „Pentruce s'au răsculat ţăranii?".

„La noi, numai o neînsemnată parte din obştie, 36.318 din 1.058.172 proprietari, sau 3,43 la sută, sunt ţărani în sensul adevărat al cuvântului, adică au de unde să trăiască şi să sporească. Din rămăşiţa obştiei 1.015.302 proprietari, dispunând de 3.219.665 hectare, afară de prea puţini moşneni sau răzăşi, au sau cât li trebue pentru a trăi sau mai puţin decât li trebue pentru traiul lor şi a familiilor lor. Rămăşiţa întinderii cultivabile a ţării, 3.952.648 hectare, sau aproape 50 la sută din acea întindere, este împărţită în 6.652 proprietăţi, din cari 2.381 dispun de întinderi între 50-100 hectare, alcătuind un totul de 165.456 hectare. Rămăşiţa de 3.787.192 hectare se împarte între 4.171 *proprietăţi*, nu *proprietari*, căci sunt proprietari cu un mare număr de moşii. Dela această minoritate infimă a naţiunii se vede obştia fără pământ sau cu puţin pământ nevoită să ceară pământ, fie pentru hrana, fie pentru dobânda ei"[1]). De aceea Rosetti a avut curajul să arate desluşit că „latifundiul este duşmanul"[2]) şi să ceară o distribuire mai dreaptă a proprietăţii, preconizând totodată o politică ţărănească pentru ridicarea integrală a nivelului de viaţă al satelor. „Toate chestiunile de legătură cu bună starea şi cu sănătatea ţărănimii care, la noi mai mult decât oriunde, este însăşi naţiunea, trebuesc luate în cea mai de aproape băgare de seamă şi chibzuinţă. Nu trebue să neglijăm nimica pentru a lucra la întărirea şi la îmbogăţirea ei, căci ea reprezintă viitorul şi toată puterea noastră"[3]).

4. *V. N. Madgearu.* Dintre „agrarianii" din zilele noastre cel mai temeinic ca pregătire ştiinţifică şi cel mai larg orientat sociologic este V. N. Madgearu, a cărui poziţie ideologică este foarte înrudită cu a lui Const. Stere. Pentru discuţia noastră cartea sa cea mai interesantă este: „Agrarianism, capitalism, imperialism", cu subtitlul „Contribuţiuni la studiul evoluţiei sociale româneşti", apărută în 1936, dar care strânge laolaltă studii ceva mai vechi[4]).

---

1) Pentruce s'au răsculat ţăranii? pg. 634.
2) Op. cit. Cartea V. Cap. IV.
3) Op. cit. pg. 628.
4) Cf. şi *V. Madgearu :* Doctrina ţărănistă (în Doctrinele partidelor Politice, publ. de Inst. Social Român).

Teza fundamentală susţinută de V. Madgearu o constitue ideea că „evoluţia agriculturii urmează calea ei proprie” şi deci ţările agrare cu o ordine economică deosebită de cea capitalistă, au o linie aparte de desvoltare. De unde încheerea „poporanistă” că „nu există nici o indicaţie care să îndreptăţească aşteptarea că evoluţia socială, cel puţin în această parte a lumii, va urma liniile teoriei marxiste” [1]). Argumentarea însăşi şi consecinţele pentru ştiinţele sociale sunt foarte atrăgătoare.

„In Rusia, ca şi în tot răsăritul Europei, sociologul, cu privirea deschisă asupra realităţilor sociale, descoperă existenţa unui mediu social agrar ţărănesc, care implică desvoltarea unei ordine economice, deosebită de ordinea economică capitalistă. Dacă se desparte harta Europei printr'o linie, care porneşte dela Baltica şi coboară, înspre Adriatica, toată întinderea dinspre răsăritul ei este alcătuită din ţări, a căror organizaţie socială este dominată de economiile rurale ţărăneşti... In toate aceste părţi ale lumii, forma tipică de organizare economică este economia familiară sau semifamiliară, care nu lucrează cu salariaţi. Este deci timpul ca fără balastul teoriilor economice clasice, sau marxiste, care îşi au obârşia într'un mediu social-economic cu o structură deosebită, să se cerceteze realitatea agrar-ţărănească din răsăritul Europei... Tradiţia, care există în ştiinţa economică contimporană dela David Ricardo, de a se socoti regimul economic actual, exclusiv capitalist, trebue părăsită” (după cum au demonstrat-o economiştii ruşi în frunte cu A. Ciajanov). „In toate ţările agrare, modul de producţie dominant nu este cel al economiei capitaliste, ci al economiei familiare, care nu întrebuinţează salariaţi. Aceste economii familiare ţărăneşti au o concepţie cu totul diferită despre profit şi o organizaţie de exploatare deosebită. Categoriile ştiinţei economice clasice, proprii economiei capitaliste· salariul, profitul, renta etc. nu se regăsesc în economia familiară ţărănească, iar încercarea de a interpreta fenomenele ei vitale cu ajutorul lor, dă greş” [2]).

„Indiferent de atitudinea generală faţă de concepţia materialistă a istoriei, *problemele sociologiei economice* au fost cercetate de economişti, în ţările din apus, punându-se rând pe rând pietrele unghiulare la edificiul ştiinţei economice. Acesta nu poate fi însă desăvârşit, până când nu se vor fi luminat

1) Op. cit. pg. 58.
2) Op. cit. pg. 136—137.

toate aceste probleme ale sociologiei economice în mediile social-economice agrare din răsăritul şi sudul Europei"[1]).

Nu se poate tăgădui că orientarea aceasta a cercetărilor economice este de o însemnătate foarte mare nu numai pentru ştiinţele economice, dar pentru întreg grupul ştiinţelor sociale şi mai ales pentru sociologie. Ceva mai mult: preocupările acestea privesc direct şi sociologia, ele sunt şi probleme sociologice. De aceea Virgil Madgearu are un loc pe deplin meritat în istoria sociologiei româneşti, chiar faţă de unii „sociologi" de profesie.

E. *Sociologia naţionalistă.*

Dacă trecem acum la poziţiile sociologice alimentate de cealaltă mare problemă a neamului românesc, de *problema naţională,* istoria sociologiei româneşti se îmbogăţeşte cu un capitol deosebit de interesant şi probabil, dintre toate, cel mai bogat. Nu vom stărui totuşi decât ca să schiţăm câteva din liniile esenţiale. Pentru aceasta amintirea câtorva din scrierile lui M. Kogălniceanu, B. P. Hasdeu, M. Eminescu, A. Popovici şi A. C. Cuza va fi de ajuns[2]).

1. *M. Kogălniceanu.* M. Kogălniceanu formulează încă dela 1843, în vestita sa prelegere de deschidere a cursului de istorie naţională, temeiurile naţionalismului românesc[3]). „Omul totdeauna, înainte de neam, şi-a iubit familia, înainte de lume, şi-a iubit neamul şi partea de pământ, fie mare, fie mică, în care părinţii săi au trăit şi s'au îngropat, în care el s'a născut, a petrecut dulcii ani ai copilăriei ce nu se mai întorc, a simţit cea întâi bucurie şi cea întâi durere de bărbat. Acest simţimânt, nu cunosc încă nici un neam, nici o seminţie cât de brută, cât de sălbatică, care să nu-l aibă... Inima mi se bate când auz rostind numele lui Alexandru cel bun, lui Ştefan cel mare, lui Mihai Viteazul... Şi nu mă ruşinez a vă zice că aceşti bărbaţi, pentru mine, sunt mai mult decât

1) Pg. 80.

2) De sigur ar fi de cel mai mare interes şi scrierile naţionaliste ale lui *N. Iorga, M. Manoilescu* şi ale altora, uneori de-a-dreptul reprezentative, dar pentru desvoltarea *sociologiei* româneşti, nu a *politicii,* sunt mai puţin însemnate. Pt. N. Iorga. filosof al istoriei, v. *N. Bagdasar:* Filosofia contemporană a istoriei, Buc. 1930.

3) Cuvânt pentru deschiderea cursului de istorie naţională în Academia Mihăileană, rostit în 24 Noemvrie 1843 (în M. K. Opere, ediţie comentată de N. Cartojan) (col. Clasicii Români Comentaţi, Scrisul Românesc, Craiova).

Alexandru cel Mare, decât Anibal, decât Cezar; aceştia sunt eroii lumii, în loc că cei dintâi sunt eroii patriei mele. Pentru mine bătălia dela Răsboeni are mai mare interes decât lupta dela Termopile, şi izbânzile dela Racova şi dela Călugăreni îmi par mai strălucite decât acele dela Maraton şi Salamina, pentrucă sunt câştigate de către Români! Chiar locurile patriei mele îmi par mai plăcute, mai frumoase decât locurile cele mai clasice. Suceava şi Târgoviştea sunt pentru mine mai mult decât Sparta şi Atena! Baia, un sat ca toate satele pentru străin, pentru Români are mai mult preţ decât Corintul, pentrucă în Baia avanul Rigă a Ungariei, Matei Corvinul, viteazul vitejilor, craiul crailor, cum îi zicea Sixt IV, rănit de sabia moldovană, fu pus în fugă şi uită drumul patriei noastre!"[1]).

Aceeaşi atitudine o găsim în programul „Daciei literare", apărut în 1840. „Dorul imitaţiei s'a făcut la noi o manie primejdioasă, pentrucă omoară în noi duhul naţional. Această manie este mai ales covârşitoare în literatură. Mai în toate zilele es de subt teasc cărţi în limba românească. Dar ce folos! că sunt numai traducţii din alte limbi şi încă şi acele de ar fi bune. Traducţiile însă nu fac o literatură. Noi vom prigoni cât vom putea această manie ucigătoare a gustului original, însuşirea cea mai preţioasă a unei literaturi. Istoria noastră are destule fapte eroice, frumoasele noastre ţări sunt destul de mari, obiceiurile noastre sunt destul de pitoreşti şi poetice, pentru ca să putem găsi şi la noi sujeturi de scris, fără să avem pentru aceasta trebuinţă să ne împrumutăm dela alte naţii"[2]).

„In năzuinţa de a pune în valoare acest punct al programului său" — după cum arată N. Cartojan — Kogălniceanu publică „schiţele de moravuri": „Scene pitoreşti din obiceiurile poporului: nou chip de a face curte" şi „Fiziologia provincialului din Iaşi", prima având şi o oarecare valoare etnografică (logodna şi nunta ţărănească), a doua fiind o încercare de psihologie socială, într'o haină de literatură veselă. In linia acestor lucrări, dar cu un caracter mai pronunţat de ştiinţă, trebue amintită şi cartea din tinereţe despre ţigani, interesantă şi pentru etnografie şi pentru sociologie[3]).

Kogălniceanu a fost însă mai mult un deschizător de dru-

1) Op. cit. pg. 79—80.
2) Opere (cit.), pg. 41—42.
3) Esquisse sur l'histoire, les moeurs et la langue des Cigains connus en France sous le nom de Bohémiens, suivie d'un recueil de sept cents mots cigains. Berlin 1837 (cit. după N. Cartojan).

muri, decât un realizator în ştiinţă. Lucrările lui, ca şi discursurile politice, cuprind mai mult argumente în favoarea atitudinilor politice şi a reformelor sale, decât teorii şi preocupări ştiinţifice [1]).

2. *B. P. Hasdeu.* Dacă trecem la B. P. Hasdeu, situaţia se schimbă cu desăvârşire. Hasdeu e în primul rând un om de ştiinţă, unul dintre cele mai strălucite şi mai cuprinzătoare capete pe care le-a produs neamul nostru. Enciclopedist ca structură mentală, erudit, pătrunzător şi veşnic frământat de idei, aproape nici o problemă nu i-a scăpat fără să-l preocupe. De aceea nu e nici o mirare că şi sociologia românească îşi găseşte în el un mare precursor.

La drept vorbind, activitatea lui Hasdeu nu se încadrează uşor într'un simplu curent, fie el chiar al naţionalismului. Dacă totuşi îl amintim în cadrul acestuia, e din pricina că în teoriile sale sociale, singurele care ne pot interesa aici, este adânc naţionalist.

„Naţionalismul este o condiţiune esenţială a tuturor creaţiunilor mari în sfera ideii. — Ceea ce-i originalitatea pentru un individ, este naţionalitatea pentru un popor. — Fără naţionalism progresul poate ajunge la apogeu, dar numai progresul material, progresul brut, progresul vieţii" [2]).

Politica şi ştiinţa trebue să fie tot naţionale, deci pentru Români, româneşti: „*De câte ori Românii au lucrat româneşte, ei au închis ochii asupra graniţei şi au izbutit totdeauna*". Politica trebue să se bazeze numai pe „ştiinţa română", care este „spiritul aplicat către natura pământului român şi către natura naţiunii române" [3]). Ştiinţa Naţiunii pe care o preconizează în zilele noastre Profesorul Gusti şi elevii săi, îşi găseşte un vestitor în B. P. Hasdeu.

Hasdeu se apropie de sociologia de azi şi prin concepţia sa integralistă despre fenomenele sociale, prin formularea interdependenţei lor funcţionale. După cum observă Mircea Eliade, „concepţia organică şi unitară a oricărei realităţi istorice domină întreaga gândire a lui Hasdeu". „Legăturile dintre viaţa

1) Despre însemnătatea lui Kogălniceanu ca doctrinar al naţionalismului politic, cf. N. Iorga: Doctrina naţionalistă (în Doctrinele Partidelor Politice, publ. de I. S. R.).

2) *B. P. Hasdeu*: Scrieri literare, morale şi politice. Ed. critică de Mircea Eliade, Buc. Fundaţia „Regele Carol II.", 1937 tom. II. pg. 123 (Din discursul: Cauzele şi rezultatele cosmopolitismului, din 1871)

3) Op. cit. t. II. pg. 279 („Zvon de invazie" art în Columna lui Traian. an. I. 1870).

sufletească şi limba unui neam, sunt tot atât de organice ca şi legătura ce există între toate activităţile (economice, spirituale, morale) ale acestui neam. Hasdeu avea precis intuiţia unităţii spirituale a vieţii popoarelor — după cum înţelegea caracterul structural al instituţiilor şi industriilor ce se nasc şi se organizează în lăuntrul unui neam"[1]).

O trăsătură fundamentală a naţionalismului lui Hasdeu este antisemitismul, care i-a inspirat numeroase lucrări, cum sunt acele „Studii asupra iudaismului", din care reţinem: „Talmudul, ca profesiunea de credinţă a poporului israelit" (1866) şi „Industria naţională, industria streină şi industria ovreiască faţă cu principiul concurenţei" (1866). In cea de a doua, mult mai teoretică decât prima, pe lângă argumentele aduse împotriva Evreilor, care aici nu ne interesează, încheagă şi o concepţie privitoare la problema naţiunii, de un vădit interes sociologic.

„O naţiune presupune două elemente constitutive: un pământ şi un neam. Fiecare pământ are o natură a sa proprie: o natură, pe care nu o poate nimici influenţa neamului şi prin care acel pământ se aseamănă cu el însuşi şi diferesţe de toate celelalte pământuri. Anglia fu totdeauna insulă: sub Britani, sub Saxoni, sub Danezi, sub Normanzi... Fiecare neam are şi el o natură a sa proprie; o natură, pe care nu o poate nimici influenţa pământului şi prin care acel neam se aseamănă cu el însuşi şi diferesţe de toate celelalte neamuri. Armenii păstrează ceva armenesc stereotip în Franţa, în Turcia, în Germania, în Italia, în Polonia... Astfel fiecare pământ are o idee a sa specială în universalitatea pământurilor, şi fiecare neam are o idee a sa specială în urniversalitatea neamurilor".

„Aşezându-se vreunul din neamuri pe vreunul din pământuri, legătura celor două specialităţi produce o Naţiune. Unirea dintre pământ şi neam pe baza căreia se înalţă o naţiune, e atât de strânsă, încât pământul resfrânge în toate ale sale imaginea neamului şi neamul resfrânge în toate ale sale imaginea pământului"[2]).

Problema aceasta a raporturilor dintre om şi natură, care a dus la crearea antropogeografiei şi este până astăzi una din preocupările de seamă ale sociologiei, o găsim tratată sub o formă mai generală şi mult mai amănunţită în Istoria Critică

1) *Mircea Eliade:* Introducere (op. cit. t. I. pg. XLVII şi urm.)
2) Pg. 17—18.

a Românilor [1]), (vol. I. studiul III, pag. 167), sub titlul „Acţiunea naturei asupra omului". Aici Hasdeu îşi desfăşoară în plin puterea sa de pătrundere, ca să lumineze problema, fără exagerări şi cât mai conform cu faptele. Fără să nege înrâurirea naturii asupra omului, nu admite că ea ar fi atotstăpânitoare. Alţi factori, de aceeaşi însemnătate, hotărăsc soarta popoarelor.

„A admite fără cercetare şi fără restricţiune dictatura glebei, a trece peste idiosincrasiile individuale şi de ginte, a uita principiul atavismului, a nu recunoaşte Providenţa, a nu lăsa omului liberul său arbitru faţă cu natura şi cu Divinitatea, — este a nu înţelege istoria" [2]).

Deci primul factor care mărgineşte înrâurirea naturii „este *gintea*,... în virtutea căreia Bascii şi strănepoţii Goţilor, bunăoară, locuesc de secoli pe aceeaşi coastă a Pirineilor, fără ca totuş o natură exterioară absolut identică să fi putut asimila printr'o necurmată acţiune de toate zilele viţa teutonică cu cea iberică" [3]). De altfel problema este mult mai complexă pentrucă „nu este mai nici o naţiune sub soare care să nu fi suferit multiple... amestecuri cu alte ginţi", apoi „nu este nici o ginte... care să nu fi trecut succesiv prin multe şi diverse clime" şi în sfârşit, „nu este mai nici o climă... care să nu fi îndurat măcar o picătură modificatoare dela felurite naţiuni" [4]). Nimeni, dela Hasdeu încoace, n'a formulat la noi problema aceasta în termeni mai precişi.

Al doilea factor care mărgineşte acţiunea naturii îl formează instituţiile, căci „viţiul instituţiunilor, cari adesea sunt o oarbă imitaţiune din afară, uneori un capriciu individual al celor dela cârmă pot mişeli naţiunile cele mai bine înzestrate din punctul de vedere al pământului" [5]).

Dar „nu numai originea naţională, nu numai forma de guvernământ bună sau rea, ci chiar o singură idee mare, sguduind cu energie tot organismul uman, poate să paralizeze acţiunea climei". „O idee mare implică pe un mare om... Astfel un individ... poate să smulgă uneori o naţiune de sub arbitrul naturii" [6]).

---

1) Buc. Imprimeria Statului. Ideile din această carte nu sunt toate originale, dar nu se poate tăgădui lui Hasdeu însuşirea rară de a *adopta* ideile vremii în chip critic, *selectiv*, nu prin imitaţie.

2) Istoria Critică a Românilor. I. pg. 171.

3) Op. cit. pg. 173.

4) Pg. 175.

5) Op. cit. pg. 177 şi urm.

6) Pg. 178.

In sfârşit, accidentele locale mărginesc şi ele acţiunea naturii. „...Afară de nordul extrem sau de sudul extrem, sunt prea puţine ţări destul de întinse unde clima să nu fie oarecum în anarhie, înlesnind astfel ea însăşi omului calea de a se emancipa"[1]. ...Mai în fiecare ţară... se ciocnesc şi se contrabalansează mai multe diferite nature, a căror varietate scapă totalitatea unei naţiuni de masa presiunii exterioare. Este însă nu mai puţin adevărat că una din aceste sub-clime, anume cea mai răspândită, joacă totdeauna un rol predomnitor"[2].

Din toate acestea nu urmează însă că acţiunea naturii e neînsemnată. „Gintea, instituţiunile, ideile sau bărbaţii mari şi recursul la accidente locale pot învinge tirania pământului, dar nu-l distrug, ci abia îl netezesc pe deasupra"[3]. „Natura nu ucide, liberul arbitru, nu împiedică progresul, nu opreşte realizarea celor mai frumoase tendinţe ale unei naţiuni; dar ea le imprimă o direcţiune, o direcţiune adesea întreruptă şi apoi reînnodată din interval în interval, o direcţiune ce nu poate fi aceeaşi la Tamisa şi Bosfor, în Urali şi Ande; iar supradirecţiunea tuturor direcţiunilor parţiale, precum şi toate câte rămân nestrăbătute pentru cugetul omului, este în Providenţă"[4].

Concluzia metodologică la care ajunge Hasdeu, îl pune din nou în fruntea ştiinţei de azi: „Numai printr'un studiu monografic al naturei fiecărei regiuni cu toate particularităţile sale, iar nu prin idei generale preconcepute, se poate constata acţiunea-i asupra omului, diferită în felurite ţări atât după propriul său fond, precum şi după reacţiunea ginţii, a instituţiunilor, a oamenilor mari, a recursului la accidente locale, şi altele"[5]. Hasdeu a cerut să se facă cercetări monografice sau cercetări la teren, în legătură cu întreaga viaţă populară românească şi a întocmit el însuşi un chestionar pentru studiul folclorului juridic[6], încât din toate punctele de vedere trebue socotit ca un înaintaş al sociologiei româneşti.

3 *M. Eminescu.* Ceilalţi gânditori naţionalişti — cu excepţia lui A. C Cuza — nu mai par la prima vedere atât de apropiaţi de sociologie ca Hasdeu. Preocupările lor prin-

---

1) Pg. 179.
2) Pg. 180.
3) Pg. 180.
4) Pg, 181.
5) Op. cit. pg. 181.
6) Cf. *D Gusti:* Sociologia militans, 1934, pg. 59. Câteva din răspunsurile la chestionarul lui Hasdeu se păstrează la Academia Română, în manuscris.

cipale par a-i îndepărta de ştiinţa noastră. Totuşi scrierile lor politice cuprind bogate idei sociologice, care ar merita să fie analizate mai de aproape, în cadrul unor lucrări speciale.

Mihail Eminescu, fără îndoială cel mai de seamă gânditor naţionalist al neamului românesc, oricât ar părea de ciudat, este unul din primii sociologi adevăraţi ai ţării. Păcat că scrierile lui politice au un caracter de polemică şi gazetărie, deci cu fatalitate fragmentar, care ascunde uneori, pentru cititorul neprevenit, înţelesul adânc şi adevărat al ideilor sale.

Problemele care l-au preocupat mai stăruitor pe Eminescu sunt problema statului şi problema progresului. In legătură cu acestea tratează însă şi problema societăţii, a naţiunii, a claselor sociale, a conducerii etc.. In deslegarea tuturor acestor probleme el este integralist, socotind realităţile sociale ca întreguri organice, ale căror părţi trebue să se îmbine armonios şi a căror evoluţie trebue să se facă treptat, fără salturi şi fără rupturi. Fenomenele sociale sunt fenomene naturale şi ca atare se supun anumitor legi, care nu pot fi călcate fără urmări dintre cele mai grele. Dar ceeace pentru noi e vrednic de atenţie, e faptul că Eminescu susţine ideile acestea în numele *sociologiei* cu cea mai deplină ştiinţă. Intradevăr, Eminescu scrie:

„Sociologia nu este până acum o ştiinţă, dar ea se întemeiază pe un axiom, care e comun tuturor cunoştinţelor omeneşti, că adică întâmplările concrete din viaţa unui popor sunt supuse unor legi fixe, cari lucrează în mod hotărît şi inevitabil. Scriitorii, cari în privirea ideilor lor politice sunt foarte înaintaţi, au renunţat totuşi de-a mai crede că statul şi societatea sunt lucruri convenţionale, răsărite din libera învoială reciprocă dintre cetăţeni; nimeni nu mai poate susţine că libertatea votului, întrunirile şi parlamentele sunt temelia unui stat. De sunt acestea sau de nu sunt, statul trebue să existe şi e supus unor legi ale naturii fixe, îndărătnice, neabătute în cruda lor consecinţă"[1]).

Axiomul acesta, pe care se întemeiază sociologia, stă la baza tuturor consideraţiilor sociale, politice şi economice ale lui Eminescu.

Mai întâi Eminescu neagă că ar fi „existat înaintea constituirii statelor" o „stare de vecinică vrajbă... răsboiul tuturor contra tuturor". Oamenii nu s'au adunat ca să stabilească „un modus videndi prin discuţie şi punere la cale". „Acest stadiu

1) *M. Eminescu:* Scrieri politice, ed. comentată de D. Murăraşu, (col. Clasicii Români Comentaţi), pg. 99, art. Actualitatea (în Timpul, 1877).

vine... cu mult mai târziu. Dar precum în roiul de albine sau în muşinoiul de furnici nu există legi scrise şi facultăţi de drept, deşi toate fiinţele câte compun un roiu, trăesc într'o rânduială stabilită prin instincte înăscute, tot astfel omul primitiv trăeşte din cele dintâi momente în societate, iar când începe a-şi da seamă şi a căuta să explice modul de convieţuire şi de conlucrare, se nasc religiile, care stabilesc adevăruri morale. sub forme adevărat că dogmatice sau mitologice, religii care sunt tot odată şi codice. Cu încetul însă, omul perfectibil se desprinde din totalitatea organizaţiei naturale şi-şi lărgeşte din ce în ce cercul său de activitate individuală şi atunci abia începe pentru el viaţa într'adevăr omenească, viaţa liberă" 1). Eminescu enunţă în treacăt, la 1878, idei sociologice care vor face mai târziu carieră în opera unui Tönnies sau Durkheim. Cel dintâiu va susţine prioritatea comunităţii, a vieţii sociale naturale, instinctive, faţă de societate, ca formă de asociaţie, artificială, contractuală, convenţională. Cel de al doilea va susţine treptata eliberare a individului de grup şi deci caracterul istoric evolutiv, al libertăţii şi al ideei de om.

Eminescu întăreşte şi cu alt prilej ideia că „popoarele nu sunt producte ale inteligenţei, ci ale naturei" — fără de care o *ştiinţă* a societăţii n'ar fi fost posibilă. Popoarele la „începutul desvoltării lor... au nevoe de un punct stabil, împrejurul căruia să se cristalizeze lucrarea lor comună, statul lor, precum roiul are nevoe de o matcă". Deci şi statul este „un aşezământ al naturei şi nu al raţiunei" 2). Problema raportului dintre stat şi societate, care frământă gândirea germană din veacul trecut, l-a preocupat şi pe Eminescu, de sigur nu străin de influenţa acesteia. „Istoria dinlăuntru a popoarelor este o luptă între ideea statului şi individualism". Acesta din urmă constă în urmărirea intereselor proprii, împotriva tuturor. Dar „interesele individuale sunt armonizabile". In aceasta constă „ideea statului", în „ideea armoniei intereselor". Indivizii se pot uni în clase sau partide, care vor continua însă sub forme superioare aceeaşi „luptă pentru supremaţie". „Statul însă, ca o formă şi mai înaltă... nu vede în clase indivizi deosebiţi, ci un complex de organe sociale, un individ: naţiunea. Toate clasele sunt înaintea sa egal de importante, menirea sa este de a stabili

1) Scrieri politice; pg. 170—171 (cap. Liberalism şi conservatorism, 1878).

2) Op. cit. pg. 51 (Influenţa austriacă asupra Românilor din Principate, 1876).

armonia între ele, de a opri ca una să fie exploatată prea mult prin alta, căci toate trăesc şi înfloresc una de la alta şi pieirea uneia condiţionează pieirea mai curând sau mai târziu a celeilalte". „Statul mai are şi un scop *moral* ...el va căuta a deprinde clasele superioare la o muncă folositoare, care să compenseze pe deplin sacrificiile celor inferioare". „Deci societatea e câmpul schimbărilor vecinice, a luptelor pentru existenţă şi supremaţie, — statul este regulatorul acestei lupte, el opreşte ca aceste puteri egal de folositoare să se nimicească una pe alta. Societatea e *mişcarea*, statul *stabilitatea*" [1]).

Nu e de mirare deci că Eminescu dă o însemnătate cu totul deosebită statului în toate scrierile sale politice. Statul, prin puterea lui unificatoare, formează naţiunea, tot el menţine echilibrul între clase, asigură dreptatea în viaţa publică şi face cu putinţă progresul.

Dar din moment ce statul este „un aşezământ al naturei", el se supune unor legi fatale. Astfel, „orice Stat are nevoie de o seamă de condiţii indispensabile, pentru ca să poată exista de pe o zi pe alta. La statele cu trecut istoric sau cari şi-au avut în curs de sute de ani obiceiurile lor juridice şi administrative, lucrul merge dela sine. Moravurile fără legi pot totul, legea fără moravuri aproape nimic. E un adevăr acesta, atât de general, aplicabil tuturor formaţiunilor de Stat, încât... Statele în cari există şi mai multă justiţie şi mai multă libertate cetăţenească, sunt acelea unde obiceiul vechiu, datina ţine loc legilor scrise, unde acea datină nici a fost codificată vre-odinioară" [2]). De aceea „civilizaţia adevărată a unui popor consistă, nu în adoptarea cu deridicata de legi, forme, instituţii, etichete, haine streine. Ea consistă în desvoltarea naturală, organică a propriilor puteri, a propriilor facultăţi ale sale. Nu există o civilizaţie umană generală, accesibilă tuturor oamenilor în acelaş grad şi în acelaş chip şi fiecare popor îşi are civilizaţia sa proprie, deşi în ea intră o mulţime de elemente, comune şi altor popoare" [3]). De unde concluzia foarte firească la care ajunge Eminescu:

„Natura poporului, instinctele şi înclinările lui moştenite, geniul lui care adesea neconştiut, urmăreşte o idee, pe când

1) Op. cit. pg. 52 şi urm. (Influenţa austriacă 1879).
2) Scrieri, pg. 280 (Desvoltarea istorică a României, 1881).
3) Scrieri, pg. 307—308 (Semi-Barbaria, 1881).

țese la războiul vremii, acestea să fie determinante în viața unui stat, nu maimuțarea legilor și obiceielor streine"[1]).

In lumina aceleiași concepții adânci despre natura fenomenelor sociale „arta de a guverna" — după Eminescu — „e știința de-a ne adapta naturii poporului, a surprinde oarecum stadiul de desvoltare în care se află și a-l face să meargă liniștii și cu mai mare siguranță pe calea pe care a apucat"[2]). De unde și ideea, care ni se pare cu totul modernă, că sistemul de organizare a neamului românesc trebue să „isvorască din studiul profund și conștiincios al trebuințelor noastre locale", așa cum susține și școala sociologică monografică de azi.

In același fel trebue înțeles și „conservatorismul" lui Eminescu, pentrucă „cine zice progres nu-l poate admite decât cu legile lui naturale, cu continuitatea lui treptată. A îmbătrâni în mod artificial pe un copil, a răsădi plante fără rădăcină pentru a avea grădina gata în două ceasuri, nu e progres, ci devastare... Adevăratul progres nu se poate opera decât conservând pe de o parte, adăogând pe de alta: o vie legătură între prezent și viitor, nu însă o serie de sărituri fără orânduială. Deci progresul adevărat fiind o legătură naturală între trecut și viitor, se inspiră din tradițiunile trecutului, înlătură însă inovațiunile improvizate și aventurile hazardoase"[3]).

Statul fiind organizarea forțelor vii ale popoarelor, trebue să fie *național*. Vorbind despre România, Eminescu își exprimă convingerea că „Chestiunea de căpetenie pentru istoria și continuitatea de desvoltare a acestei țări este ca elementul românesc să rămâe cel determinant, ca el să dea tiparul acestei forme de stat, ca limba lui, înclinările lui oneste și generoase, bunul lui simț, c'un cuvânt geniul lui să rămâe și pe viitor norma de desvoltare a țării și să pătrundă pururea această desvoltare"[4]). Eminescu este atât de pătruns de această idee, încât crede că dacă „Evreii au zis congresului dela Berlin: „sau țara să fie cum o vrem noi sau să nu fie" — un apropiat viitor va zice: „sau țara aceasta să fie în adevăr românească, sau nici nu merită să fie"[5]). O țară merită să existe numai atâta vreme cât își păstrează caracterul ei național.

---

1) Scrieri, pg. 329 (Arta guvernării, 1882).
2) Idem.
3) Scrieri, pg. 211—212 (Despre program, 1880).
4) Scrieri, pg. 318 (Problema evreiască, 1881).
5) Scrieri, pg. 294—295 (Teoria păturii suprapuse, 1881).

Antisemitismul lui Eminescu este întemeiat tot în chip ştiinţific, cu vădită încercare de obiectivitate, fără ură, fără slăbiciune. „Marile fenomene sociale se întâmplă, după a noastră părere", — scrie Eminescu — „într'o ordine cauzală tot atât de necesară ca şi evenimentele elementare, şi dacă nu putem zice că avem ură în contra ploiei, chiar când cade prea multă, sau contra ninsorii, tot astfel nu ură putem simţi pentru un eveniment atât de elementar ca imigraţiunea în masse a unui element etnic, care a contractat anume apucături economice ce nu ne convin, sub persecuţiile altor popoare. Dar totodată nici o minte serioasă nu poate pretinde că poporul nostru, cel nevinovat în chestie, să poarte urmările nefaste ale persecuţiilor, ce israeliţii au avut a le suferi de la alţii"[1]). De altfel Eminescu nu e propriu zis un „antisemit", el este împotriva tuturor străinilor care falsifică fiinţa naţională a ţării, sentiment care este foarte răspândit la noi. Dovadă e că atacurile cele mai vehemente ale lui Eminescu nu sunt îndreptate împotriva Evreilor, care nu pătrunseseră în viaţa politică a ţării, ci împotriva „păturii superpuse", pe care o vedea la conducere. El distingea „de-o parte rassa română, cu trecutul ei, identică în toate ţările pe cari le locueşte, popor cinstit, inimos, capabil de adevăr şi de patriotism. Avem apoi deasupra acestui popor o pătură superpusă, un fel de sediment de pungaşi şi de cocote, răsărită din amestecul scursăturilor orientale şi occidentale, incapabilă de adevăr şi de patriotism"[2]).

Inţelegem după toate acestea simpatia adâncă pe care a avut-o Eminescu pentru ţărănime şi teoria lui că aceasta este „singura clasă pozitivă" dela noi, „pe al cărei spate trăim cu toţii". Să reproducem însă şi argumentele. „Să nu uităm un lucru — toată activitatea unei societăţi omeneşti e mai mult ori mai puţin o activitate de lux, — numai una nu: producerea brută care reprezintă trebuinţele fundamentale ale omului. Omul, în starea sa firească, are trebuinţă de puţine lucruri: mâncarea, locuinţa, îmbrăcămintea. Aceste pentru existenţa personală. De aceea o naţie trebue să îngrijească de clasele care produc obiectele ce corespund acestor trebuinţe... Producătorul materiei brute pentru aceste trebuinţe este ţăranul... Aceasta este într'o ţară clasa cea mai pozitivă din toate, cea mai conservatoare

1) Scrieri pg. 316—317 (Problema evreiască, 1881).
2) Scrieri, pg. 287 (Pătura suprapusă, 1881).

în limbă, port, obiceiuri, purtătorul istoriei unui popor, naţia în înţelesul cel mai adevărat al cuvântului" [1]).

Putem încheia. Insemnătatea lui Eminescu pentru sociologie — în afară de ideile lui naţionaliste pe care o ştiinţă cu adevărat românească nu le poate decât fructifica şi trebue să le fructifice — constă în convingerea lui nestrămutată că fenomenele sociale sunt fenomene naturale, supuse unor legi fatale de care trebue să se ţină neapărat seama. W. Sombart a observat cu drept cuvânt că ştiinţa societăţii n'ar fi putut lua naştere fără o asemenea convingere, apărută în alte ţări prin veacul 18, pentrucă nu există ştiinţă pentru un domeniu al întâmplării, al bunului plac sau al anarhiei. Eminescu reprezintă deci la noi convingerea care stă la originile sociologiei şi dela el încoace sociologia românească devine posibilă, chiar dacă nu s'ar mai fi ivit nici o înrâurire din afară. Faptul că pe urmele gândirii germane, deosebeşte societatea de stat, deci obiectul sociologiei de al politicei, altă condiţie pentru desvoltarea sociologiei, cum a arătat Hans Freyer, este un merit în plus al lui Eminescu. Tot el a formulat, e drept, numai în poezie, una din puţinele legi care pot fi primite până azi în sociologie: „Unde trece drum de fier, toate cântecele pier" — în care drumul de fier înfăţişează capitalismul internaţional, iar cântecele, forma străveche a civilizaţiei autarhice.

4. *Aurel C. Popovici.* Aurel C. Popovici este din toate punctele de vedere mult inferior lui Eminescu. Totuşi, pentru sociologia naţionalistă, el merită să fie menţionat. Ne vom mărgini la o singură lucrare a lui, „Naţionalism sau Democraţie", cu subtitlul „O critică a civilizaţiunii moderne", din 1910, cu toate că şi alte scrieri ale lui au un interes sociologic şi anticipează în multe privinţe ideile răspândite azi în Europa naţionalistă, afară, se înţelege, de concepţia sa privitoare la „statele unite ale Austriei mari", pentru noi, cei de azi, complet neînţeleasă [2]).

Intradevăr, Popovici desparte cu desăvârşire naţionalismul de democraţie, la fel ca gânditorii italieni sau germani de astăzi. Cele două concepţii sunt, după el, contradictorii, ele nu pot sta

1) Scrieri, pg. 70 (Influenţa austriacă, 1876).

2) Cartea însă în care expune această concepţie cuprinde numeroase idei sociologice, influenţate de Gobineau şi H. St. Chamberlain, cum a arătat P. Pandrea. cf. *A. C. Popovici:* Stat şi Naţiune. Statele-Unite ale Austriei-Mari. Trad. cu o prefaţă de Petre Pandrea (Fundaţia „Regele Carol II", 1939).

alături, fără a se primejdui soarta unui popor, căci una din ele, democraţia, este distrugătoare.

„Se înşeală... toţi naţionaliştii cari nu pot înţelege *că între naţionalism şi democratism adevărat e o antiteză organică, dezastroasă pentru cel dintâiu.* Dezastroasă, dacă nu azi, atunci mâne sau poimâne, dar în orice caz. Pentrucă naţionalism însemnează îngrijirea în prezent ca viitorul naţionalităţii să nu fie primejduit. Al naţionalităţii, nu numai al poporului. Ceea ce constitue o enormă, o esenţială deosebire politică..." Pe de altă parte, *„îndată ce masele mari* ale poporului vor fi conştiente de forţa voturilor, ele nu se pot preocupa decât de *interesele lor materiale,* de interesele *„sociale".* Atunci orice preocupări de cultură treptată normală, naţională cad din plan în plan mai jos. Massele nu ştiu preţui libertatea ca factor de cultură. Pentru ele, egalitatea e idealul... Votul universal dărâmă partidele cu adevărat naţionale şi constitue partide democratice, materialiste, al căror naţionalism e un simplu oportunism de azi pe mâne" [1]).

Naţionalismul singur asigură cultura, căci *„cultura adevărată nici nu se poate concepe altminteri decât în sens naţional:* în legătură cu valoarea pe care o are pentru *reala* desvoltare a particularităţilor unei naţionalităţi" [2]). „Factorul adevărat al întregei culturi omeneşti este naţionalitatea" [3]). *„Intreaga civilizaţie a lumii nu se produce decât de naţionalităţi. Şi nu se poate menţine şi desvolta decât în lăuntrul lor. Omenirea e o abstracţie, un cuvânt. Ea nu trăieşte şi nu poate trăi decât în şi prin naţionalităţile ce o alcătuesc"* [4]).

Naţionalitatea este izvorul şi legea tuturor manifestărilor omeneşti. Astfel: „statul trebue — în prima linie în interesul propriei sale conservări — să dea poporului sau popoarelor sale putinţa de a trăi liber după geniul lor propriu" [5]). Sau: „toate legile sunt bune dacă se fac în continuă potrivire cu limbile şi obiceiurile, cu tradiţiile şi moravurile bune ale poporului. Şi toate sunt rele cari le vatămă şi le zgudue pe acestea. Şi sunt nenorocirea şi moartea unui popor, dacă le sapă şi le nimicesc" [6]).

1) *Aurel C. Popovici,* op. cit. Buc. Minerva, 1910, pg. 16—17.
2) Op. cit. pg. 28.
3) Pg. 358.
4) Pg. 56
5) Pg. 126.
6) Pg. 127

De aceea şi manifestările superioare ale culturii, trebue să se adape din acelaşi izvor. „In popor nu numai că sunt cunoştinţe înrădăcinate de legi şi aşezăminte concrete, istorice; în poporul românesc este o întreagă filosofie politică, o întreagă economie politică, o întreagă morală..., o întreagă estetică", ce se găsesc „în limba lui, în literatura lui, în maximele, proverbele şi zicătorile lui, în poveştile şi poeziile lui poporale". Acestea „sunt creaţiuni ale geniului său. Şi aceste creaţiuni sunt comori de înţelepciune pe care numai oameni cari s'au ocupat serios cu asemenea chestii le pot preţui... Un om, bine orientat în aceste ştiinţe şi cu dragoste de neam şi silitor, *ar putea scrie adevărate tratate de filosofie, de politică, de economie politică, de morală, de artă, exclusiv pe temeiul ideilor pe care le are poporul românesc despre el.* Şi am convingerea nestrămutată că s'ar putea da, pe baza acestor idei naţionale româneşti, cea mai adevărată şi cea mai luminoasă sinteză a tuturor condiţiunilor neapărate pentru existenţa şi desvoltarea normală a Statului şi a poporului român"[1]).

Sociologia, pe care Popovici n'o uită, trebue să fie tot *naţională.* Critica pe care o aduce sociologiei din vremea sa nu este lipsită de valoare nici pentru zilele noastre, cu toate că de atunci multe lucruri s'au schimbat cu desăvârşire.

„Nu există „om" într'o „omenire", din punctul de vedere al unei analize serioase. Nu există decât om în familia sa, în naţionalitatea sa: Român, Neamţ, Turc ş. a. Numai cunoscându-i origina şi mediul *real,* zilnic, în care trăeşte, îl poţi înţelege. Tot aşa nu există o „omenire" decât în formele ei concrete: ale diferitelor popoare şi naţionalităţi. Prin urmare, numai pornind dela *realitate,* dela experienţele practice, milenare ale unui popor oarecare, poţi ajunge la constatarea condiţiunilor indispensabile desvoltării lui, la constatarea unor adevăruri vecinice şi valabile apoi pentru toată omenirea;... exact ca în ştiinţa pozitivă: n'ai voe şi nu poţi să construeşti o sinteză, înainte de a fi făcut exact toate analizele necesare. Ca în toate cercetările serioase, mai întâiu trebue să-ţi *mărgineşti* obiectul cercetării, apoi să-ţi aduni tot materialul necesar pentru studierea lui. Iată de ce *sociologia* e o „ştiinţă" şi azi de batjocura lumii. Intâiu, ea nici azi nu ştie ce vrea şi apoi „tratează" toate chestiile „sociale" ale „omenirii", cu

1) Op. cit. pg. 50—51.

fel de fel de date, clae peste grămadă, adunate din Belgia şi din Patagonia, din Suedia şi dela Buşmani, *fără nici un caz lămurit, fără nici un fir conducător, fără nici o singură teorie sau hipoteză ştiinţificeşte întemeiată*. Dar ce-mi pasă mie de Buşmani şi Patagoni şi de Suedezi! Pentru mine, ca Român, hotărît a descoperi condiţiile de desvoltare normală a poporului *meu*, tot materialul necesar există aici acasă, între Români, material naţional, produs al unei lungi desvoltări istorice. Dacă ştiu ce caut, şi mă pricep la treabă, la metodele de cercetare ştiinţifică, azi nu trebue să mă deranjez nici până în Bulgaria să-mi aduc material. Aceasta poate fi util mai târziu, acum însă n'ar servi decât a-mi distrage atenţia fixată asupra unui singur punct pe harta lumii: a neamului românesc. El constitue tot aşa o parte a *naturei*, a omenirii, ca şi Patagonezul sau Buşmanul. Dar în absolut alte condiţiuni istorice şi actuale. Tot ce voiu descoperi eu *la acest neam românesc*, ca condiţiune necesară vieţei *lui* naţionale, are să-i serve *în prima linie lui*... Dar atunci, când vom fi izbutit a cunoaşte şi a dovedi că aceste condiţiuni sunt indispensabile vieţii naţionale româneşti şi viitorului ei, între ele se vor găsi unele cari sunt indispensabile *orişicărui* popor cu aspiraţii naţionale pe faţa pământului. Acestea sunt atunci dovedite a fi mai mult decât condiţiuni naţionale: *ele constitue atunci eterne adevăruri în* viaţa naţiunilor, legi naturale de desvoltare culturală"[1]). „Numai căutând deci a cunoaşte mereu şi temeinic microcosmosul naţionalităţii, vom putea cunoaşte odată macrocosmosul omenirii"[2]). „Nu vreau să zic prin aceasta fireşte că sociologia... nu ar fi produs şi câteva lucrări pozitive. Din contră. Susţin însă categoric că o mulţime de „savanţi", mai ales francezi şi italieni, compromit nu numai politica, ci şi sociologia"[3]).

Aurel Popovici n'avea cum bănui că tocmai în 1910, când dădea la iveală gândurile acestea, cel care ocupa atunci prima catedră de sociologie la noi în ţară, Profesorul D. Gusti, va lega sociologia de problemele neamului românesc, sub forma de azi a *ştiinţei naţiunii* şi a *sociologiei româneşti*, dând ştiinţei un temeiu realist, o metodă concretă şi un rost precis. Nu-i mai puţin adevărat însă că şi azi mai există sociologi care nu se pot hotărî pentru nimic precis şi nimic folositor. Pentru aceştia

1) *A. Popovici*, op. cit. pg. 54—56.
2) Pg. 57.
3) Pg. 111.

critica vehementă, dar în multe privinţe dreaptă, a lui Aurel Popovici, este încă valabilă.

5. *A. C. Cuza.* Legăturile lui A. C. Cuza cu sociologia sunt mai uşor de arătat. El nu este numai un gânditor politic, ci şi un demograf şi un economist, încât este înrudit din trei părţi cu preocupările sociologiei[1]). Inteligenţa sa vie l-a dus, de altfel, chiar fără de voie, la interesante teorii sociologice.

Spre deosebire de majoritatea naţionaliştilor de azi, A. C. Cuza era *democrat.* In cartea sa „Ţăranii şi Clasele dirigente" din 1895, scrie: „Lucrarea de faţă se prezintă... cu pretenţia de a stabili o *nouă direcţie* în politică, a cărei tendinţi sunt *naţionale* şi *democratice. Naţionale,* pentrucă afirmăm cu tărie dreptul de a ne dezvolta după caracterul nostru etnic deosebit, şi nu recunoaştem alte interese, în marginile acestei ţări, decât interese curat româneşti, adică ale rasei noastre proprii. *Democratice,* pentrucă voim să ridicăm adevăratul element democratic al ţării din starea de mizerie în care e lăsat de toţi, pregătind pe ţăranul nostru, prin cultură şi prin îmbunătăţirea stărei sale materiale, ca să poată lua parte la conducerea destinelor sale[2]).

Alte trăsături caracteristice ale naţionalismului reprezentat de A. C. Cuza sunt creştinismul şi antisemitismul. Lucrarea sa principală de doctrină politică „Naţionalitatea în artă" are subtitlul: „Introducere la doctrina naţionalistă-creştină"[3]). Câteva spicuiri din scrierea aceasta ne vor lămuri toate aspectele doctrinei.

„*O naţie* — scrie A. C. Cuza — *este totalitatea indivizilor de acelaş sânge formând prin coheziunea lor naturală aceeaşi fiinţă colectivă cu organe proprii care sunt clasele sociale şi Statul şi cu acelaş suflet, care este naţionalitatea*"[4]). „Intocmai

1) Intr'un sens deosebit puţin de al nostru, A. C. Cuza se socoteşte el însuşi ca unul care activează în domeniul sociologiei, întrucât găseşte că *Demografia* „se prezintă ca o ramură de sine stătătoare a Sociologiei, ocupând locul dintâiu în sistemul încă neisprăvit al ştiinţelor sociale a cărei a doua parte ar fi *Economia politică* şi a treia parte Ştiinţa Culturei intelectuale a societăţei, care se află abia la începutul desvoltărei sale" (Despre Poporaţie, Iaşi 1899, pg. 29).

2) Ţăranii şi Clasele dirigente, Iaşi, 1895, pg. LXVIII. şi urm. De altfel tot democrat şi naţionalist se socoteşte şi N. Iorga şi a fost incontestabil M. Kogălniceanu. Cf. *N. Iorga:* Doctrina naţionalistă (cit.),

3) Publ. în rev, 1905—1906, apoi în volum, 1908. Intreb. ed. III, Cartea Românească, Buc. 1927.

4) Op. cit. Pref. la ed. III. pg. VII. In altă parte *A C. Cuza* defineşte naţia în termeni apropiaţi de ai italianului *Mancini:* „*O naţie este totalitatea indivizilor de acelaş sânge, aşezaţi pe un pământ determinat, ca bază necesară a existenţii lor, având: acelaş grai, pe care ei l-au format, acelaş*

precum sufletul omului este factorul hotărîtor al manifestațiilor lui, tot așa și sufletul națiilor, care èste naționalitatea, determină, în mod caracteristic pentru fiecare, în orice domeniu, manifestațiile ei. *Legea naționalității,* se poate dar cuprinde în următoarea formulă: *Naționalitatea este puterea creiatoare a culturei umane — cultura, puterea creiatoare a naționalităței*". De unde concluzia: „*Națiile trebue să se păstreze, cum sunt,* cu orice sacrificii, desvoltând naționalitatea lor, întrucât fiecare reprezintă o formă deosebită a culturei umane" 1).

„De la cultura pământului — care este baza culturei — națiile se ridică la cultura spiritului, fiecare cu însușirile ei". O excepție dela drumul acesta normal o face numai nația evreiască, „străină dela început de cultura pământului, trăind pretutindeni suprapusă celorlalte popoare, din exploatarea muncei lor productive, parazitară, incapabilă să-și creieze cultura ei proprie" 2).

A. C. Cuza își rezumă astfel principiile și concluziile cărții sale „Naționalitatea în artă":

„Plecând dela principiul că naționalitatea e puterea creatoare a artei — și arta putere creatoare a naționalităței — am văzut că:

„Instrăinarea de sine a nației, e nimicirea ei".

„Instrăinarea artistului, e nimicirea lui".

„Instrăinarea operei de artă, e nimicirea ei".

Că prin urmare:

„Arta nu poate să existe decât ca artă națională".

„Arta însă e numai unul din elementele culturei umane — a cărei putere creatoare, în genere, e naționalitatea. Umanitatea nu-i decât cuprinsul națiunilor, care o compun și națiile nu există decât prin cultura lor, — care e puterea creatoare a naționalităței".

„Din aceste adevăruri simple, urmează unele concluzii necesare, pe care le-am rezumat în următoarele *patru regule fundamentale ale culturei...:* 1. Fiecare popor să-și conserve naționalitatea sa... 2. Fiecare teritoriu să servească dezvoltărei unei

---

trecut, aceleași interese prezente. aceleași aspirații în viitor și alcătuind, ca organism, aceeaș putere. naționalitatea creatoare a culturei umane, care nu este dar decât productul ei variat". (Naționalitatea în artă, ed. III. pg. 143). Cf. și „Problema națiunii" de *D. Gusti* (in Sociologia militans) pentru critica definiției și analiza sociologică a problemei.

1) Op. cit pg. VII—VIII.
2) Pg. 9.

singure naţionalităţi... 3. Artiştii, învăţaţii, bărbaţii politici, să fie reprezentanţii naţionalităţei lor... 4. Şcoala să cultive naţionalitatea..." [1]).

E uşor de văzut măsura în care concepţia lui A. C. Cuza despre artă, cultură, naţionalitate, naţiune, umanitate, este de esenţă *sociologică*. Avem aici a face din plin cu o *sociologie naţionalistă*, în sensul de fundamentare ştiinţifică a unei doctrine politice sau, fiind vorba de naţionalism, a unei concepţii de viaţă.

O altă lucra a lui A. C. Cuza: „Despre Poporaţie" [2]), din 1899, ni-l arată tot atât de apropiat de sociologie, dar de astă dată într'un sens absolut ştiinţific, fără preocupări de politică militantă. Toată lucrarea poate fi considerată ca o încercare a unui sistem de sociologie unilaterală — cum am numi-o în lumina istoriei doctrinelor de azi — adică o încercare de a lămuri toate fenomenele sociale printr'un singur factor: *cel demografic* [3]). Câteva citate vor lămuri concepţia aceasta

„Statistica poporaţiei este adevărata oglindă în care putem privi starea unui popor şi care singură poate să ne dea o idee exactă despre desvoltarea la care a ajuns, despre destoinicia sa în lupta pentru existenţă, despre bunătatea instituţiilor sale şi despre viitorul ce-l aşteaptă" [4]).

Aceasta ar fi oarecum surprinderea aspectului static, dar poporaţia este un factor dinamic, un factor al evoluţiei sociale, deci valoarea demografiei este mult mai mare:

„Sub presiunea nevoilor crescânde ale poporaţiei, *stăpânită de tendinţa ei de a trece pururea de limita mijloacelor de existenţă disponibile*, omul şi-a perfecţionat însuşirile sale, mijloacele sale de producere, şi-a îmbogăţit cunoştinţele, a desvoltat împărţirea muncei, şi-a îmbunătăţit formele politice şi sociale înlăuntrul cărora s'a mişcat. Aceasta este dar adevăratul *principiu al poporaţiei* şi în acelaş timp *principiul civilizaţiei*, cauza, prin urmare, căreea putem atribui înmulţirea speciei umane, şi perfecţionarea însuşirilor ei, precum şi, ca o consecinţă, răspândirea culturei pe pământ" [5]).

---

1) Op. cit. pg. 136 şi urm.

2) *A. C. Cuza :* Despre poporaţie. Statistica, teoria şi politica ei. Studiu economic, Iaşi 1899.

3) Aşa cum s'a încercat de alte sisteme lămurirea vieţii sociale prin factorul geografic, rasial, economic etc., spre deosebire de sociologia integrală, care ţine seama de totalitatea factorilor condiţionanţi.

4) Op. cit. pg. 4.

5) Op. cit. pg, 241—242.

Cu tot caracterul unilateral al ei, teoria demografică şi sociologică a lui A. C. Cuza, o corectare a doctrinei lui Malthus, nu este lipsită de valoare. Unilateral nu vrea să zică greşit, ci *necomplet*, încât o teorie mai cuprinzătoare ar putea ţine seama de cele stabilite de A. C. Cuza în legătură cu determinările demografice, alături de alţi factori tot atât de însemnaţi. De aceea prezentăm liniile mari ale acestei teorii.

După A. C. Cuza, *funcţia esenţială a vieţii este păstrarea* de sine. Din acest „axiom" rezultă pentru problema poporaţiei următoarele „corolare":

„1. Poporaţia are o putere nemărginită de înmulţire, din care cauză ea tinde să treacă de orice limite care ar mărgini desvoltarea ei".

„2. Limitele fireşti ale desvoltării poporaţiei sunt determinate în tot momentul de cantitatea mijloacelor de existenţă pe care şi le poate procura şi cu care este obişnuită să trăiască".

„3. Nefiind în stare să treacă de limitele mijloacelor de existenţă, la extremitatea cărora se îngrămădeşte necontenit, poporaţia se sileşte pururea să le lărgească perfecţionându-şi însuşirile şi instituţiile, cuprinzând noi teritorii şi intrând în luptă cu poporaţiile rivale".

„4. Inlăuntrul oricăror limite de desvoltare, determinate întotdeauna de cantitatea mijloacelor de existenţă disponibile într'o epocă dată şi în anumite condiţiuni, naturale şi sociale, fiecare individ se luptă de-a dreptul cu condiţiunile în care este chemat a trăi, căutând să-şi lărgească sfera lui de desvoltare şi cu toţi ceilalţi indivizi, cari trăesc în aceleaşi condiţiuni, pentru a-şi păstra existenţa proprie înaintea şi în contra tuturor"[1]). Tezele acestea se cuprind rezumativ în această „lege a poporaţiei" formulată de A. C. Cuza astfel:

„Poporaţia are tendinţa constantă de a trece de limita de pe urmă a desvoltării ei posibile, limita determinată în tot momentul de cantitatea mijloacelor de existenţă pe cari şi le poate procura şi cu cari este obicinuită să trăiască"[2]).

A. C. Cuza îşi dă singur seama de strâmteţea teoriei sale, de aceea caută s'o lărgească pe altă cale. Examinarea „condiţiilor care determină cantitatea mijloacelor de existenţă, ca limita de pe urmă a desvoltării poporaţiei" îi dă un prilej nimerit.

1) Op. cit. pg. 373—374.
2) Op. cit. pg. 374

Condiţiile acestea sunt de mai multe feluri şi A. C. Cuza le clasează în două mari categorii:

„I. *Condiţii naturale* — cari rezultă de-a dreptul din însuşirile fireşti ale poporaţiei şi din împrejurările naturale ale mijlocului (mediului) în care este chemată a se desvoltă şi anume: 1. Insuşirile poporaţiei, rasa, puterea şi energia ei; 2. Productivitatea şi situaţiunea solului; 3. Clima, intemperiile şi anotimpurile; 4. Intinderea teritoriului".

II. *Condiţii sociale* — care rezultă din starea de desvoltare culturală şi economică la care a ajuns poporaţia şi din relaţiunile oamenilor între dânşii, şi anume: 5. Cunoştinţele, sănătatea şi moralitatea poporaţiei; 6. Modul de administrare a intereselor publice; 7. Organizarea socială; 8. Relaţiunile dintre diferite poporaţii"[1]).

In chipul acesta, deşi numai prin mijlocirea poporaţiei, sunt luaţi în seamă şi alţi factori ai stării şi evoluţiei sociale, afară de factorii demografici. Prin aceasta A. C. Cuza este mult mai aproape de spiritul sociologiei de azi, care caută să redea realitatea socială sub toate feţele ei şi să o lămurească prin toţi factorii care o condiţionează.

Spiritul sociologic, prin esenţa lui integralist, se vădeşte şi mai limpede în teoria demografică a claselor sociale, pe care o adoptă (după Hansen) A. C. Cuza. Intradevăr, după A. C. Cuza „poporaţia unui stat este o fiinţă organică, între a cărei părţi există legătura cea mai strânsă. Clasa pozitivă care stăpâneşte pământul, clasa *rurală*, alimentează cu excedentele ei *clasa de mijloc orăşenească*, şi din aceasta se recrutează apoi elementele care alcătuesc *clasa dirigentă*"[2]). De aici adevărul că un popor trebue să stăpânească toate clasele sociale şi în special clasa de mijloc, primejduită în chip deosebit prin infiltraţia străinilor. „Când în sânul unei poporaţii se introduce o *clasă de mijloc*, o poporaţie de alt neam, cu alte tradiţii, de alte obiceiuri, legătura dintre diferitele părţi ale organismului este întreruptă" — scrie A. C. Cuza[3]). Concluzia: „statul... trebue să facă toate sforţările pentru a *elimina* elementele streine, care-i periclitează existenţa"[4]). Argumentul acesta demografic şi sociologic împotriva străinilor a fost adoptat în urma lui A. C. Cuza de toţi naţionaliştii români şi chiar

1) Op. cit. pg. 433.
2) Op. cit. pg. 464
3) Pg 464.
4) Pg. 465.

de gânditorii de altă nuanţă, cum e de pildă C. Stere, care au dorit o soluţie obiectivă, fără caracterul unei prigoniri religioase sau de rasă, acestei probleme.

In sfârşit, unul din meritele lui A. C. Cuza pentru desvoltarea ştiinţelor sociale din România, este preconizarea cercetărilor la teren sub forma de „monografii rurale" pentru studiul stării populaţiei săteşti. A întocmit pentru aceste cercetări şi un chestionar, publicat sub titlul „Intrebări privitoare la starea poporaţiei rurale", în 1901. In *Introducere*, A. C. Cuza arată că „o politică mai ştiinţifică" nu este cu putinţă decât dacă, în afară de legile generale, se cunosc mai amănunţit *faptele*. In România clasa care merită o atenţie deosebită este ţărănimea, dar „începutul oricărei lucrări temeinice de îndreptare trebue să plece dela cercetarea amănunţită a stărei satelor noastre, asupra căreea sântem încă departe de a fi lămuriţi"[1].

„Se naşte întrebarea: care va fi calea cea mai sigură pe care vom ajunge la dobândirea unei cunoştinţi exacte a lucrurilor". „Am avea ca model de cercetare a faptelor sociale metoda aşa numită a *monografiilor de familii*, creată şi experimentată de... *F. Le Play*.... Noi credem însă că dacă aceastră metodă e foarte utilă când e vorba de cunoaşterea muncitorilor *industriali*, în multe privinţe ea este insuficientă pentru cercetarea poporaţiei muncitoare *rurale*, mai ales la noi în ţară... Iată pentru ce am crezut că, întru cât ne priveşte, e mai util să înlocuim *monografiile familiilor* cu *monografiile satelor*, mai potrivite, după părerea noastră, cu împrejurările în care trăim şi cu cerinţele subiectului"[2].

Intrebările, în număr de 51, se referă la următoarele probleme: I. Comuna şi administraţia ei. II. Locuitorii şi averea lor. III. Starea fizică şi morală a locuitorilor. IV Dorinţele şi părerile locuitorilor. Un chestionar deci destul de sumar şi cu totul nesistematic, dar oricum un început, care ar fi putut să dea roade, dacă ar fi fost aplicat cu stăruinţă şi perfecţionat în urma experienţei. Căci „Intrebările" acestea au fost alcătuite şi cu gândul că „vor servi deocamdată unui grup de studenţi ai Universităţii din Iaşi, în cea mai mare parte fii de săteni, pentru a se călăuzi în cercetarea localităţilor lor, pe care le cunosc mai bine". Şi A. C. Cuza adaugă cu drept cuvânt: „E o experienţă, din toate punctele de vedere interesantă, pe

1) Intrebări (Bibl. Soc. Universitare Române din Iaşi, No. 3, 1901) pg. 3.
2) Op. cit. pg. 5.

care ei (studenţii) doresc a o întreprinde şi care va fi foarte utilă, dacă va reuşi"[1]). Experienţa n'a reuşit. A. C. Cuza a văzut însă limpede într'o problemă de metodologie, care va fi deslegată după toate cerinţele ştiinţifice şi va fi aplicată într'un chip menit să rodească, abia cu un sfert de veac în urmă, de către Profesorul D. Gusti şi şcoala sa. Meritul de pioner pe care îl are A. C. Cuza în domeniul cercetărilor monografice rurale nu i-l va putea tăgădui însă nimeni; chiar dacă faptul de acum 38 de ani a devenit abia în urmă un merit prin străduinţa altora şi fără nici o înrâurire directă.

III. Sociologia de specialitate.

Un început de specializare în domeniul sociologiei găsim chiar în rândul gânditorilor politici amintiţi, fie prin aprofundarea preocupărilor politice, ca la C. Stere sau C. Dobrogeanu-Gherea, fie prin preocupări ştiinţifice alături de cele politice, ca la C. Rădulescu-Motru sau mai în urmă, la Ştefan Zeletin. Procesul acesta de specializare cuprinde însă şi gânditori care nu s'au remarcat în domeniul doctrinei politice sau au făcut politică întâmplător sau, în sfârşit, au avut preocupări ştiinţifice cu totul străine de cele politice. Va trebui să însemnăm câteva cuvinte şi despre aceştia, mai înainte de a înfăţişa contribuţia celor care şi-au făcut din sociologie străduinţa principală a vieţii lor.

A. *Primele încercări.*

Mai înainte ca sociologia să fi apărut pe plan ştiinţific ca o preocupare de sine stătătoare, ea s'a ivit în sistemele mai largi de gândire: în filosofie, din nevoia de întregire a concepţiei despre lume cu o concepţie despre societate, care tot parte din lume este, şi în filosofia istoriei, din nevoia de a delimita precis câmpul istoriei şi natura ei ca ştiinţă, faţă de alte preocupări de ştiinţă socială, printre care de pe la sfârşitul v. 19 sociologia ocupă un loc de frunte. In prima situaţie găsim idei sociologice în filosofia lui *Vasile Conta,* în a doua situaţie, în filosofia istoriei a lui *A. D. Xenopol.*

1) Intrebări, pg. 5.

Alte încercări sociologice s'au ivit în învăţământul filosofic universitar, din nevoia de a lămuri, cel puţin în cursuri întâmplătoare, studenţii despre noua ramură „filosofică" în plină desvoltare şi cu răsunet mare în publicistica de specialitate; aceasta într'o vreme în care profesorii Facultăţilor de Filosofie predau pe rând mai toate disciplinele filosofice, dela istoria filosofiei, metafizică, logică şi teoria cunoştinţei, până la psihologie, pedagogie, etică şi sociologie. Astfel C. Stere ne informează la 1897 că: „La Universitatea din Bucureşti a fost deschis anul acesta un curs de sociologie de către eminentul profesor al Facultăţii de litere d. *C. Dimitrescu-Iaşi*"[1]), — probabil primul curs de acest fel în ţara noastră. Din păcate C. Dimitrescu-Iaşi nu şi-a publicat cursurile, încât nu putem şti precis care au fost ideile sociologice profesate de el. Din amintirile celor care l-au apucat şi din puţinele scrieri cu caracter social care au rămas dela el[2]), se pare că C. Dimitrescu-Iaşi avea în sociologie o atitudine mai mult politică, democratică, iar când încearcă să trateze problemele obiectiv, făcea psihologie socială. Dar faptul însuşi că a introdus sociologia în Universitate, lucru rar în străinătate, constitue un merit cu neputinţă de tăgăduit. De aceea suntem întru toate de părerea Profesorului C. Rădulescu-Motru, care scrie:

„Meritul cel mai mare al lui C. Dimitrescu-Iaşi, în câmpul activităţii sale de profesor de filosofie, este însă *crearea cursului* de sociologie. Intr'o vreme, când un asemenea curs era considerat oarecum ca subversiv la cele mai multe Universităţi europene, el a fost introdus în Bucureşti printre cursurile obligatorii ale Facultăţii de filosofie şi litere, după insistenţa lui". Şi tot C. Rădulescu-Motru lămureşte: „Insistenţa pentru crearea cursului de sociologie se explică, după noi, dintr'un singur motiv, şi pe care îl cunoaştem toţi prietenii lui C. Dimitrescu-Iaşi. C. Dimitrescu-Iaşi avea convingerea că noua ştiinţă este menită să servească idealul democraţiei. Sociologia era pentru el ştiinţa revoluţionară, care avea să netezească drumul spre solidaritatea omenească, şi astfel să grăbească morala iubirii dintre oameni... Sociologia era pentru el o ştiinţă revoluţionară, dar revoluţionară în înţelesul că ea avea să înlăture prejudecăţile pentru a face loc adevărului. Sociologia expusă de el la curs, dacă n'a anticipat adevărul deplin, a combătut totuşi prejudecăţile, şi de

1) C. *Stere:* Evoluţia individualităţii (cit), pg. VIII. notă.
2) Cf. C. *Dimitrescu-Iaşi.* Omul şi opera. Volum omagial. Bucureşti. Socec, 1933. Mai ales cap. II. Studii filosofice.

aceea rolul său de critic pe terenul filosofiei sociale, a fost, la vremea sa, un rol important, din care a profitat tinerimea română între anii 1885—1916"[1]).

La Universitatea din Iaşi „C. Leonardescu a predat logica, estetica, psihologia, metafizica, istoria filosofiei, dela 1897 *chiar şi sociologia*" ne informează Profesorul D. Gusti. Situaţia aceasta a durat până ce „prin regulamentele... facultăţii de litere şi filosofie din Iaşi şi Bucureşti (sancţionate prin înaltul decret regal din 1908), profesorul de istoria filosofiei vechi şi etică" a fost „obligat a face şi un curs de sociologie pentru licenţa în filosofie"[2]).

Reţinem în orice caz faptul că de pe la 1897 încoace în Universităţile româneşti s'au predat şi cursuri de sociologie, ceeace dovedeşte un interes în plină desvoltare pentru ştiinţa aceasta şi indică existenţa unei atmosfere prielnice pentru desvoltarea sociologiei însăşi, pentru înrădăcinarea ei în cultura românească şi deci pregătirea zilei în care va putea să se manifeste ca o preocupare originală.

Tot din timpul acesta ni se semnalează un manuscris de *Istoria Sociologiei*, în posesia unui librar din Iaşi, rămas în urma poetului şi istoricului *Nicolae Beldiceanu*, care din nenorocire, se pare că s'a pierdut[3]).

După 1900 apar tot mai des lucrări româneşti închinate sociologiei. Unele dintre ele n'au decât meritul preocupării, reuşind să popularizeze noua ştiinţă până aproape de zilele noastre, fără a contribui în chip deosebit la desvoltarea ei. Dintre acestea fac parte şi lucrările lui *G. D. Scraba* şi *H. Fundăţeanu* (fostul profesor de sociologie la Şcoala de ştiinţe de Stat[4]). Altele

---

1) *C. Rădulescu-Motru :* Cuvânt înainte (vol. omagial cit).

2) *D. Gusti :* Introducere la cursul de Istoria filosofiei greceşti. Etică şi Sociologie. 1910 (publ. şi în Sociologia militans. 1934. cf. pg. 24—25).

3) După *Al. I. Alexandrescu*. Originile Civilizaţiei. Ed. II. Buc. 1931.

4) *G. D. Scraba*. Sociologie. Buc. 1914 etc. *H. Fundăţeanu*: Sociologia, 1912: Despre Războaie. 1915: etc. Cu totul altfel trebuesc privite lucrările lui Scraba despre Heliade Rădulescu şi V. Conta. prin care a atras atenţia cercetătorilor asupra unei *sociologii româneşti*. merit care îi aparţine în întregime. In 1898 îşi începe apariţia „*Revista de Drept şi Sociologie*". Din perioada de după 1900 mai pot fi citaţi Popovici (Spulber), Tib. Constant, Porsena. mai târziu Trisca etc. (vezi G. Vlădescu-Răcoasa: La Sociologie en Roumanie, în Revue Int. de Soc. 1929) Apoi: Şt. Antim: Studii sociologice, 1907. Faptul cel mai însemnat din această vreme este „Intâiul Congres Român de Ştiinţe Sociale" din 24—27 Sept. 1906. cu prilejul căruia s'a încercat să se „oglindească starea noastră socială din prezent. mai ales starea „populaţiei rurale" pe temeiul unei „vaste anchete sociale" printr'un chestionar trimis autorităţilor săteşti prin Ministerul de Interne Anchetele acestea sunt deosebit de interesante pentru istoria sociologiei rurale dela noi. pe care vom încerca-o în altă lucrare. Rezultatele lor au fost prezentate de *G D. Scraba* în lucrarea: Starea socială a săteanului. Bucureşti. 1907.

încearcă primele înjghebări de sisteme, fără să izbutească însă a se situa în câmpul propriu zis al sociologiei, rămânând oarecum la marginea filosofiei sau a științelor exacte. Astfel sunt sistemele de gândire socială ale lui *D. Drăghicescu* și *Spiru Haret*. Acestea au însă un merit de netăgăduit, prin căile pe care le deschid, dacă nu întotdeauna prin contribuția lor științifică propriu zisă.

In procesul acesta de specializare și autonomie, merită deci o atenție deosebită Vasile Conta, A. D. Xenopol, D. Drăghicescu și Spiru Haret, contribuția sociologică a cărora urmează să o înfățișăm pe scurt.

1 *Vasile Conta*. Gânditor de măsură neobișnuită, cel dintâiu creator de sistem filosofic în România, Vasile Conta a dat și sociologiei românești un imbold și o strălucire care nu pot fi date uitării. Este meritul mai vechiu al lui G. D. Scraba și mai recent al Profesorului Traian Brăileanu, de a fi arătat limpede faptul acesta [1]).

Vasile Conta face primul pas spre sociologie din nevoia specific filosofică, de a dovedi unitatea universului prin aplicarea acelorași principii la toate fenomenele existente. Ceeace știința constată ca valabil pentru fenomenele fizice și filosofice este valabil și pentru fenomenele sociale. Nici în domeniul acestora nu există liber arbitru sau libertate. Aceleași legi statornice și inflexibile stăpânesc întregul univers.

„1. Orice națiune" — scrie Vasile Conta în Teoria Fatalismului (1875-76) — „este produsul *mediului* în care ea trăiește. Se înțelege aici prin mediu toate obiectele exterioare cari vin în contact cu omul, precum: natura și configurația solului, aspectul Naturii, climatul, felul nutrimentului, etc. Legătura de cauzalitate între mediu și națiune este astfel de strânsă, încât toate manifestațiunile de vieață ale acesteia oglindesc pe cel dintâiu. Astfel mediul se reflectă în toate ideile și instituțiile sociale, politice și religioase ale poporului care este produsul său. Așa dar, acesta nu poate simți, nici gândi, nici crede, nici voi, nici lucra altfel decât cum este poruncit de către mediu, care-i trimite impulsiuni necesare".

„2. Mergerea unei națiuni în decursul timpului asemenea ascultă de legi fixe. Faptele istorice și succesiunea lor nu sunt

1) *G. D. Scraba:* Vasile Conta. Studiu filosofic. Buc. Socec (fără dată), paragr.: Filosofia socială (pg. 85) și Sociologia științifică (pg. 90). *Traian Brăileanu:* Filosofia socială a lui Vasile Conta (în „Rev. de pedagogie", II. Cernăuți, 1932).

rezultatul întâmplării. Ele constituesc o înlănţuire care a trebuit să fie aşa şi nicidecum altfel. Această concluziune a fost scoasă mai cu seamă din observaţiunea faptului acestuia; că adică, la două sau mai multe naţiuni, cari se găsesc în aproape aceleaşi condiţii, aceleaşi idei, se nasc şi dispar în acelaş chip, dau naştere la aceleaşi idei fizice, la aceleaşi acţiuni şi reacţiuni, cari toate se realizează în aceleaşi instituţii, astfel că înlănţuirile de fapte a tuturor acestor naţii se aseamănă"[1]).

Deci „nu există nici cea mai mică deosebire între legile fenomenelor sociale şi între acelea ale lumii fizice, propriu zise: şi unele şi altele sunt *exacte, inflexibile* şi prin urmare fatale"[2]). De unde concluzia că *„fatalitatea domneşte asupra fenomenelor sociale, întocmai ca şi asupra fenomenelor fiziologice"*[3]).

Ideea aceasta l-a preocupat pe Vasile Conta în toate operele sale şi ajunge la aceeaşi încheiere chiar dacă se vede constrâns de fapte să recunoască unele deosebiri între *stadiul* de desvoltare al sociologiei faţă de ştiinţele fizice şi biologice. Astfel. in privinţa legilor, Vasile Conta scrie că: „nu trebue să se uite că psihologia şi sociologia ca ştiinţi pozitive sunt la început; că în domeniul lor s'a stabilit nişte legi falşe şi necomplete, inerente tuturor ştiinţelor pozitive când se aflau în faza aceasta. Aşa că azi putem face afirmaţia că o lege psihologică sau sociologică este neprecisă sau falşă, însă nu cu certitudinea hotărîtă că niciodată nu se vor mai descoperi legi complete şi statornice în acest domeniu"[4]).

Ideile acestea circulau însă peste tot în veacul 19, sub înrâurirea filosofiilor pozitiviste (Comte), evoluţioniste (Spencer), materialiste (Büchner) etc.. Le-am găsit şi la alţi gânditori români. Deci nu aici trebue căutată originalitatea lui Vasile Conta. Aceasta se vădeşte în încercarea de a aplica teoria ondulaţiunii universale şi în domeniul sociologiei[5]) şi de a lua o poziţie critică atât faţă de Comte, cât şi faţă de Spencer în problema fundamentală a sociologiei de pe vremea aceea: problema raporturilor dintre individ şi societate[6]).

---

1) *Vasile Conta:* Opere filosofice. Ed. revăzută de Nicolae Petrescu, Buc. Cartea Românească, pg. 37. Ideile acestea sunt prezentate ca rezultatul cercetărilor lui Comte şi Buckle.

2) Op. cit. pg. 40.

3) Op. cit. pg. 41.

4) Intâile principii cari alcătuesc lumea, operă postumă, publ. în 1888 în Opere, cit). pg. 530—31.

5) Cf. Teoria ondulaţiunii universale, 1876—77, (în Opere, pg. 157—270).

6) Cf. Originea Speciilor, 1877 (în Opere, pg. 271—338).

„Formele Materiei, după modul stabilirii şi desvoltării lor, se împărţesc" — după Vasile Conta — „în două categorii: în *evolutive* şi *neevolutive*. Formele evolutive sunt acelea, cari dela momentul naşterii lor cresc pe nesimţite şi treptat până la un punct culminant şi de acolo tot aşa de regulat descresc până la extincţiune; şi care totodată ascultă de legea ondulaţiunii universale... Ca exemplu de forme evolutive se pot cita animalele, plantele, planetele, etc.. Forme neevolutive sunt acelea cari nu îndeplinesc condiţiunile de mai sus. Astfel sunt: zidirea unei case de mână de om; formarea unui munte prin erupţiune vulcanică, etc." [1]). „Orice formă evolutivă este o undă... Fiecare undă conţine alte unde secundare.. .şi la rândul său, ea este conţinută de o undă mai mare... Cu chipul acesta, Materia în metamorfozarea ei veşnică face o adevărată mişcare ondulatoare... In toate aceste mişcări Materia ascultă de... *legea ondulaţiunii universale*" [2]).

Fenomenele sociale şi spirituale se supun aceleiaşi legi. „Nu este religiune, sistem de organizaţiune socială ori politică, nu este un cuvânt, ordine de idei care să nu aibă unda sa" [3]). Ideea aceasta este reluată, cum vom vedea, în zilele noastre, de Traian Brăileanu şi înrădăcinată în sociologia stiinţifică.

In „Originea speciilor" Vasile Conta revine asupra problemelor de sociologie şi schiţează chiar un început de sistem personal (Cap. III. intitulat Chestiuni de Sociologie) [4]). Inrâurirea lui Spencer (ale cărui Principii de Sociologie apăruseră de curând) în desvoltarea acestor chestiuni este recunoscută chiar de Vasile Conta. Astfel, găsim la el definiţia societăţii ca un *organism* şi ideea evoluţionistă că între nenumăratele feluri de societăţi animale şi omeneşti „nu există deosebiri radicale, ci numai deosebiri de grad" [5]). Totuşi Vasile Conta are şi idei personale în sociologie. El combate în multe privinţe pe Spencer, reuşind să-l depăşească uneori în chip evident, cum se poate dovedi prin textul de mai jos, care merită să fie reprodus în întregime.

„Spencer conchide că, pe când în individul organic scopul şi destinaţia celulelor este conservarea şi fericirea întregului individ, în societatea politică, din contră, conservarea şi feri-

1) Teoria Ondulaţiunii universale. (în op. cit. pg. 163)
2) Op. cit. pg. 166.
3) Op. cit. pg. 178.
4) Op. cit. pg 324
5) Op. cit. pg, 331—332.

cirea indivizilor este scopul societății. Ceeace înseamnă că în viața politică nu individul trebue să fie sacrificat pentru interesul statului, precum se făcea în antichitate, ci statul trebue să fie organizat așa ca fiecare individ să-și procure cea mai mare fericire posibilă. Eu cred că atât opiniunea celor antici, cât și opiniunea modernă susținută și de Spencer, sunt greșite; fiindcă amândouă sunt exclusive și unilaterale. Este adevărat că societatea are de scop și de efect, conservarea și progresul indivizilor; dar și asociațiunea și cooperarea indivizilor are de scop și de efect conservarea și progresul societății. Și precum cutare grad de conservare și fericire pe care îl găsesc indivizii în societate nu se poate concepe fără o anumită cooperare a indivizilor. Așa dar, pe cât interesul societății trebue sacrificat interesului indivizilor, tot pe atâta și interesul acestora trebuie sacrificat interesului societăței; căci aici e vorba de doi termeni corelativi, iară nu de o subordonațiune militară. Și în fapt așa s'au și practicat lucrurile în toate timpurile, cu toate piedicile filosofice și juridice din favoarea unei sau alteia din opiniunile unilaterale de mai sus. Niciodată n'au lipsit, chiar în societățile cele mai civilizate, legi penale și restrictive pentru indivizi în favoarea conservării sociale; precum niciodată n'au lipsit sarcini și îngrijiri a puterei sociale în favoarea conservării și fericirii indivizilor. Forma și chipul efectuării acestor sacrificii reciproce se modifică, și trebuie să se modifice, în decursul timpurilor; dar principiul rămâne acelaș" [1]).

Afirmația că indivizii și societatea sunt *„doi termeni corelativi"*, este reluată azi în sociologie ca o idee cu totul modernă, ceeace dovedește încă odată puterea de intuiție și gândire sociologică a lui Vasile Conta.

Opera lui Vasile Conta a rămas neterminată [2]). Intâmplarea aceasta a păgubit mai ales sociologia. „Este un mare nenoroc pentru știința socială" — scrie Profesorul D. Gusti — „că printr'o moarte atât de timpurie Conta n'a putut desvolta lucrările pe care le plănuise în ultimii ani ai vieții sale. El avea intențiunea să scrie un tratat de sociologie (după afirmările lui proprii din manuscrisul.... „Notes préparatoires pour un traité de droit civil"), precum și cel puțin o lucrare de sociologie juridică și morală..." [3]).

1) Op. cit. pg. 336—337.

2) Cf. de pildă (Plan de l'ouvrage) L'art de se conduire et de conduire dans la Société, de V. Conta, publicat după un manuscris inedit de D. Gusti în Arhiva pentru știința și reforma socială, 1920 și Sociologia militans (cit).

3) Sociologia militans, pg. 544. Conta s'a născut la 1845 și a murit la 1882.

Dar chiar aşa neîmplinit, Vasile Conta şi-a câştigat un loc nediscutat în sociologia românească [1]).

2. *A. D. Xenopol.* Celălalt mare gânditor român, A. D. Xenopol, care se bucură până azi de o preţuire neştirbită în toate cercurile ştiinţifice din lume, n'a fost nici el străin de sociologie. Sistemul său de filosofia istoriei este astăzi îndeajuns de cunoscut ca să mai stăruim asupra lui [2]), dar însemnătatea sa în cadrul sociologiei româneşti merită să fie subliniată cel puţin prin câteva cuvinte.

In cartea principală de gândire teoretică a lui A. D. Xenopol: Principiile fundamentale ale Istoriei [3]), să găseşte şi un capitol intitulat: „Legile sociologice", în care găsim o parte din ideile care ne interesează, dar care de fapt sunt răspândite şi desvoltate în publicaţii foarte numeroase din ţară şi străinătate.

După A. D. Xenopol ştiinţele sunt de două categorii, după natura fenomenelor pe care le studiază şi procedeele logice pe care le întrebuinţează: ştiinţe teoretice şi ştiinţe istorice. Primele se ocupă cu fenomenele de coexistenţă sau repetiţie, urmăresc asemănările dintre fenomene şi au deci un caracter de generalizare, urmărind să stabilească legi. Ştiinţele istorice se ocupă dimpotrivă, cu fenomenele de succesiune, urmăresc diferenţele dintre fenomene şi au deci un caracter de individualizare, urmărind să stabilească serii.

Sociologia este o ştiinţă teoretică şi deci se deosebeşte limpede de Istorie. Dar în cazul acesta trebue să se înţeleagă prin sociologie numai partea statică, sociologia dinamică fiind de fapt acelaşi lucru cu Istoria.

„Confuzia care s'a făcut întotdeauna între fenomenele coexistente şi fenomenele succesive, se repetă şi în domeniul faptelor sociale, în care se confundă, pe nedrept, sociologia statică, studiul stărilor societăţii sau a acţiunii lor reciproce simultane, cu sociologia dinamică, studiul desvoltării sociale. Fără să se ţină seama de diferenţa de natură între faptele coexistente şi faptele succesive, se aplică întregei ştiinţe a manifestărilor spiritului social, principii care nu pot cârmui decât o parte

1) In politică V. Conta a luptat pentru naţionalism. Discursul său din 1879 ca deputat de Iaşi, în chestia evreiască, este până azi unul din izvoarele principale ale gândirii naţionaliste dela noi. Discursul acesta poate fi amintit şi printre lucrările de sociologie naţionalistă românească.

2) Cf. *D. Gusti*: In memoriam A. D. Xenopol (în Sociologia militans) şi *N. Bagdasar:* Filosofia contemporană a istoriei (cit).

3) Intrebuinţăm ed. franceză din 1899. Cf. şi ed. II. Théorie de l'histoire, 1908.

din ele; se trece ideea de lege de pe tărâmul faptelor coexistente al sociologiei statice, pe cel al faptelor succesive al sociologiei dinamice, şi se face din întreaga sociologie, prin urmare şi din istorie (sociologie dinamică), o ştiinţă în genul ştiinţelor naturale de caracter coexistent, întemeiată pe legi de manifestare şi de producere şi comportând o previziune a evenimentelor"[1]).

Sociologia studiază deci fenomenele sociale coexistente, având putinţa să stabilească legi de repetiţie şi să facă previziuni — la fel ca ştiinţele naturale.

Deosebirea pe care o face A. D. Xenopol între sociologie şi istorie, atât de însemnată pentru desvoltarea şi îndrumarea amândurora, se păstrează până azi în ştiinţă, ea nefiind decât rar depăşită de poziţii mai cuprinzătoare.

3. *D. Drăghicescu.* Scriitor de limbă franceză, cu excepţia „Psichologiei Poporului Român"[2]), D. Drăghicescu este foarte puţin cunoscut în ţară şi înrâurirea operei lui în desvoltarea sociologiei româneşti este aproape inexistentă. Il amintim totuşi ca un exemplu de efort individual pe tărâmul sociologiei şi mai ales al filosofiei sociale, efort prin care D. Drăghicescu a reuşit să fie cunoscut peste graniţă şi să-şi cucerească un loc satisfăcător în istoria doctrinelor sociologice[3]). Meritul lui D. Drăghicescu pentru sociologie constă în năzuinţa neîncetată de a asigura acesteia un domeniu propriu şi o fiinţă aparte ca ştiinţă, faţă de ştiinţele naturale. In schimb desfiinţează psihologia şi o confundă cu sociologia. Intr'una din primele sale lucrări: Le Problème du déterminisme social[4]), D. Drăghicescu încearcă să demonstreze că „determinismul social are o realitate, nu numai deosebită de realitatea determinismului biologic, dar chiar opusă acestuia"[5]). Trăsăturile esenţiale ale determinismului social sunt: „artificialul, idealul, conştientul, justiţia, ca opuse

1) Op. cit. pag. 208—209. Cf. şi A. D. Xenopol: La prévision en sociologie. Communication faite le 10 Janvier 1912 à la Société de Sociologie de Paris — (publ. în Revue Internationale de Sociologie, 1912) — din care se văd şi mai clar legăturile lui Xenopol cu sociologia şi cercurile sociologice din străinătate.

2) Din Psichologia Poporului Român, Bucureşti, Alcalay, 1907.

3) Vezi de pildă *F. Squillace:* Die soziologischen Theorien, trad. R. Eisler). 1911 (citat în nota 2, pg. 279). *P. A. Sorokin*: Les Théories sociologiques contemporaines (trad. R. Verrier) 1938 (înfăţişat în Cap. VIII. L'école du sociologisme. paragr. 3) sau *H. E. Barnes and H. Becker:* Social Tought from Lore to Science, 1938 (2 vol.), (amintit la pag. 829 şi 1060, înfăţişat pe scurt la pag. 1090—91

4) Cu subtitlul: Déterminisme biologique & Determinisme Social, Paris 1903.

5) Op. cit. pag. 7.

selecţiei naturale, mecanismului, instinctivului"[1]). Sau mai amănunţit: „Realitatea etico-socială nu numai că nu este naturală *stricto sensu*, dar natura sa este o „denaturare", „o răsturnare" a ordinei naturii, sau mai exact, ea este o *a doua natură*, gândită, raţională şi prin urmare o a doua natură de *ideal*, de artă, de raţiune şi intenţie, în opoziţie cu natura biologică sau alta, care este mecanică, spontană, iraţională, negândită, şi care poate fi rezumată într'un singur cuvânt: natura organică a instinctului". „Legea etico-socială cea mai incontestabilă, care conduce raporturile *exterioare* ale indivizilor, este *justiţia*, şi prin urmare *egalitatea* şi *solidaritatea*, care sunt negaţia însăşi a legilor naturale: selecţia, concurenţa, inegalitatea"[2]). „Deosebirea dintre determinismul vital şi determinismul social constă în aceea că *determinismul social derivă dintr'un ansamblu de instituţii exterioare faţă de corpul individului, şi care constituesc Ereditatea socială*, pe când determinismul biologic derivă dintr'un ansamblu de instincte înscrise în corp şi care constituesc ereditatea biologică"[3]).

Plecând dela această deosebire fundamentală dintre determinismul social şi cel biologic, D. Drăghicescu ajunge să construiască un sistem complicat de filosofie socială de tip speculativ, care ar trebui să fie discutat odată amănunţit şi la noi. Aici amintim numai câteva din afirmaţiile de bază.

După D. Drăghicesu fenomenele scoiale sunt fenomene subiective, în care individul joacă un rol hotărîtor. Sociologia care ar încerca să trateze obiectiv societatea, ar cădea exact în greşala celor care însufleţeau natura, căci precum nu trebue să atribuim fenomenelor naturale o viaţă sufletească, nu putem tăgădui faptul acesta fenomenelor sociale. „Dacă nu se poate săvârşi o ştiinţă subiectivă a lumii obiective fizice, nu se va putea săvârşi nici o ştiinţă obiectivă a lumii subiective, a spiritului şi a societăţii"[4]). Sociologia naturalistă denaturează faptele cele mai reale şi evidente, ori de câte ori tăgădueşte autonomia şi iniţiativa indivizilor în viaţa socială[5]).

In realitate, în orice „eveniment social" se găsesc două elemente necesare. „1. o stare socială dată care este condiţia ce uşurează şi ajută intenţia şi eforturile individului; 2. efortul

1) Op. cit. pag. 17.
2) Op. cit. pag. 39.
3) Op. cit pag. 84.
4) Du rôle de l'individu dans le déterminisme social, Paris, 1904, pag. 25.
5) Op. cit, pag. 6.

individului, al cărui rol este să uşureze şi să ajute mişcarea necesară a societăţii..."[1]). De aceea, în măsura în care individul se identifică cu societatea, legile psihologice şi legile sociologice sunt identice. Cu atât mai mult că întreaga viaţă psihică superioară a omului este de origine socială, condiţionată de trăirea lui în societate. „Conştiinţa omenească şi personalitatea sunt fenomene individuale, cărora noi le-am găsit condiţiile de apariţie şi de existenţă date în cea a societăţilor în care ele apar şi se continuă. Cu necesitate, procesul de evoluţie al conştiinţei şi cel al evoluţiei sociale, din care rezultă, urmează un drum paralel şi identic"[2]). Deci dacă este imposibilă o sociologie obiectivă, e tot atât de imposibilă o psihologie individuală, ceea ce înseamnă că până în cele din urmă, cele două ştiinţe trebue să se contopească[3]).

Ideile acestea sunt desvoltate de D. Drăghicescu pe larg într'o seamă de lucrări speciale, atât pentru a aplica sistemul său de „sociologie subiectivă", cât şi pentru a trage toate concluziile din teoria originii sociale a conştiinţei, ceea ce implică originea socială a idealului şi în genere a întregii vieţi spirituale omeneşti[4]).

Să amintim şi lucrarea sa „Din Psichologia Poporului Român", care are meritul de a fi cea dintâi încercare de acest gen, ca să ne dăm seama cel puţin în parte, de activitatea lui D. Drăghicescu.

4. *Spiru Haret.* Creator al învăţământului modern din România, om politic, matematician şi fizician de seamă, Spiru Haret a încercat să construiască şi o *mecanică socială,* adresată deopotrivă „matematicienilor" şi „sociologilor"[5]). Este vorba deci de o încercare pornită din ştiinţele exacte de a rezolva prin analogie şi problemele sociologiei, sau, în intenţia lui Spiru Haret, de a aplica „metoda ştiinţifică în studiul chestiunilor sociale"[6]).

Metoda preconizată de Spiru Haret se întemeiază pe consideraţia că „anumite principii care stau la baza Mecaniei Ra-

---

1) Op. cit. pag. 16.

2) Op. cit. pag. 340.

3) Cf. Le Problème de la Conscience. Étude psycho-sociologique. Paris 1907.

4) Cf. L'Idéal créateur, Paris, 1914; La réalité de l'esprit. Essai de sociologie subjective, Paris, 1928; etc.

5) *Sp. C. Haret:* Mécanique Sociale, Paris-Bucarest, 1910 (Prefaţa). Lucrarea aceasta e şi ea des citată în istoriile doctrinelor sociologice din străinătate, ca şi lucrările lui Drăghicescu.

6) Op. cit. Introducere.

ţionale, pot, într'un anumit fel, să fie stabilite şi pentru fenomenele sociale", chiar dacă pe de o parte „cauzele care determină echilibrul şi mişcarea sunt mai numeroase în Sociologie decât în Mecanică", iar pe de altă parte „studiul felului de a acţiona al acestor cauze este departe de a fi atât de înaintat în Sociologie ca în Mecanică" [1]).

Spiru Haret dă apoi o largă întrebuinţare „metodei matematice" în studiul „fenomenelor şi problemelor sociale", convins că pe calea aceasta asigură sociologiei caracterul de „ştiinţă exactă". Reproducem una din „legile" stabilite de el, ca să dăm o idee despre rezultatele aplicării principiilor mecanice în sociologie.

„*Toate fenomenele sociale sunt continue*... Este un fapt de observaţie că nici o funcţie socială nu ia niciodată o valoare infinită în limitele observaţiei; această cauză de discontinuitate nu se prezintă deci în sociologie. Bine înţeles, aceasta nu însemnează că unele variabile care figurează în ecuaţia care reprezintă fenomenul nu sunt susceptibile de a lua în această ecuaţie valori infinite; dar aceste valori nu sunt niciodată realizate în viaţa socială. Pe de altă parte, e tot un fapt de observaţie că, fiind date condiţiile unui fenomen social, schimbările de stare în corpul social se fac prin trepte insensibile şi în aşa fel că el nu poate trece dela o stare la alta fără să treacă prin toate stările intermediare. Aceasta însemnează că, dacă legea fenomenului este reprezentată printr'o curbă sau printr'o parte de curbă cuprinsă între punctele A şi B, toate punctele curbei cuprinse între cele două puncte vor corespunde unor faze succesive ale fenomenului, şi că nu va fi niciodată o întrerupere. In sfârşit, în nici un fenomen social, atâta timp cât condiţiile sale nu se schimbă, nu se observă o oprire bruscă. Deci ‚fenomenele sociale sunt continue, atâta timp cât condiţiile în care se produc nu se schimbă" [2]).

Noutatea mecanicei *sociale* ca atare se reduce deci, în cazul cel mai bun, la câteva expresii matematice şi fizice, aplicate unor fenomene şi relaţii despre natura cărora se cunoştea foarte puţin.

Alteori „mecanica socială" sărăceşte de-a-dreptul realitatea, ca în definiţia „societăţii sau a corpului social" ca „o reuniune de indivizi supuşi pe de o parte acţiunilor lor reciproce,

---

1) Op. cit. pag. 2.
2) Mécanique Sociale, pag. 32—33.

şi pe de altă parte acţiunilor exterioare"; sau a individului ca un „*element* constitutiv al corpului social", care „joacă, pentru corpul social, acelaşi rol ca atomul pentru un corp material" [1]) — pierzându-se din vedere tocmai „diferenţa specifică" a societăţii şi individului faţă de alte fenomene.

Spiru Haret era un om de prea mare inteligenţă şi largă cultură, ca să nu fi surprins şi unele adevăruri sociologice, chiar când metoda întrebuinţată de el îl ispitea să reducă la forme mai simple de existenţă bogăţia fenomenelor sociale, adică tocmai ceea ce au ele *nou* şi *propriu* faţă de fenomenele fizice. De aceea Mecanica Socială a sa se citeşte şi azi cu folos, cu condiţia să se facă abstracţie de ce e *mecanică* în ea şi să se urmărească numai studiul societăţii. Disocierea nu este întotdeauna uşoară, dar nici cu neputinţă.

Spiru Haret stabileşte trei grupe de cauze care contribuesc la formarea şi desvoltarea unei societăţi: cauze de natură *economică* (fertilitatea solului, bogăţiile naturale, aptitudinile populaţiei pentru comerţ şi industrie etc.), cauze de natură *intelectuală* (gradul de inteligenţă, de instrucţie, numărul şi valoarea instituţiilor culturale etc.) şi cauze de natură *morală* (prescripţiile morale ale religiei, principiile legislaţiei civile, instituţia familiei etc.) [2]).

Factorii primordiali însă care au favorizat progresul societăţilor omeneşti sunt *conformaţia mâinii* şi *limbajul*, cele două deosebiri esenţiale dintre om şi animale. Mâna şi limbajul sunt „adevărate forţe sociale, deoarece sunt cauze de prim ordin care au determinat mişcarea socială, adică variaţia stării economice, intelectuale şi morale" a societăţii [3]).

Spiru Haret şi-a dat seama deci de complexitatea determinismului sociologic, ca şi ştiinţa de azi, şi simplificările în expresie nu înlătură şi adâncimea gândirii şi seriozitatea analizei ştiinţifice. El ţine seama în lămurirea evoluţiei sociale de toţi factorii reali, dela mediul geografic până la personalitatea umană, cu manifestările ei spirituale şi tendinţele de desăvârşire morală.

El însuşi, cu toată recomandaţia obiectivităţii „matematice", când e vorba de realităţile fundamentale ale existenţii omeneşti, depăşeşte punctul de vedere *cantitativ* şi chiar punctul

---

1) Pag. 42.
2) Op. cit pag 42—43.
3) Op. cit. pag. 183.

de vedere al *constatării*, pentru a schiţa un *ideal social*, de justiţie şi progres.

„Nu este deajuns" — scrie Spiru Haret în legătură cu civilizaţia, — „ca suma factorilor de bună stare economică, intelectuală şi morală a unei societăţi să fie mare; mai este nevoie ca ea să fie repartizată cât mai armonios cu putinţă în masa socială; căci este greu de a numi bogată sau cultivată o societate în care averile colosale ale câtorva indivizi se ridică deasupra unei gloate de flămânzi, sau un strat intelectual subţire acoperă şi ascunde masa adâncă ce cloceşte în neştiinţă". Se poate deci vorbi de o „civilizaţie interioară", faţă de „civilizaţia exterioară" şi dacă atingerea idealului celei dintâi pare grea, este totuşi „permis de a face eforturi pentru a se apropia de el cât mai mult cu putinţă"[1]), pentrucă „civilizaţia trebue să aibă de scop scăderea sumei de suferinţă a societăţii omeneşti"[2]). In faţa problemelor specifice ale umanităţii, mecanicismul lui Haret cedează treptat locul unei concepţii de morală socială, dovedindu-se prin aceasta prea strâmt ca să deslege complet problemele sociale. Sociologia nu se poate constitui ca o ştiinţă de analogie, fie că e vorba de psihologie, ca la D. Drăghicescu, sau de mecanică raţională, ca la Spiru Haret; ea are probleme care reclamă un gen propriu de ştiinţă. Incercările amintite până acum n'au reuşit să închege un sistem autonom de sociologie. Acesta se va ivi din altă parte.

B. *Primul sistem de sociologie.*

D. Gusti. In timp ce dintre gânditorii înfăţişaţi până acum, C. Stere da la iveală ideile sale de sociologie poporanistă, C. Dobrogeanu-Gherea aplica marxismul în desluşirea fenomenelor româneşti, Radu Rosetti lămurea prin istoria socială starea desnădăjduită a ţărănimii, D. Drăghicescu încerca o sociologie subiectivă, iar Spiru Haret o mecanică socială, îşi începea cariera D. Gusti, menit să fie autorul celui dintâiu sistem de sociologie ştiinţifică din ţara noastră. Tot D. Gusti este creatorul învăţământului sociologic de strictă specialitate, inaugurând în 1910 primul curs regulat şi sistematic de sociologie la Universitatea din Iaşi. De atunci desvoltarea sociologiei româneşti se leagă strâns de activitatea Profesorului D. Gusti, până în

1) Op. cit. pag. 235.
2) Op. cit. pag. 236.

zilele noastre, când îl găsim în fruntea Institutului de Ştiinţe Sociale al României, conducând cercetările sociologice la teren ale numeroşilor săi elevi, care formează, cum vom vedea, cea dintâi şcoală sociologică românească.

Sistemul de sociologie al Profesorului D. Gusti, în forma lui de astăzi, s'a închegat încetul cu încetul. Intuit în chip lămurit încă dela începuturile carierii ştiinţifice [1]), sistemul acesta este schiţat la 1910 în mai toate liniile lui mari [2]), adâncit până la 1919 [3]) şi desvoltat în înfăţişarea lui de azi prin cercetările monografice la teren, care i-au adus cea mai deplină verificare [4]).

Sociologia, după Profesorul D. Gusti, este sistemul de cunoaştere a realităţii sociale prezente. Concepută ca ştiinţa realităţii sociale, sociologia capătă un fundament pozitiv. Ea nu se poate mulţumi, ca până acum, cu vagi speculaţii de filosofie socială, ci trebue să urmărească fenomenele sociale vii, în forma lor concretă, aşa cum le găsim răspândite pe glob. Observaţia directă, sub forma monografiilor de unităţi sociale, devine metoda fundamentală a sociologiei. Caracterul acesta realist al sociologiei se întăreşte prin aplicarea ei în studiul realităţii sociale *prezente*, de fapt a singurei realităţi adevărate. De aceea sociologia nu reconstrueşte realitatea, cum procedează istoria cu societăţile apuse, ci redă fenomenele de viaţă socială omenească aşa cum se găsesc în realitatea concretă, urmând apoi să le prelucreze după nevoile de clasificare, generalizare şi lămurire ale ştiinţei, pentrucă „ea se ridică până la cele mai îndrăsneţe operaţii ştiinţifice, dela descoperirea condiţiilor de producere a fenomenului social până la explicarea mecanismului

1) *D. Gusti:* Egoismus und Altruismus. Zur soziologischen Motivation des praktischen Wollens, 1904 şi Sozialwissenschaften, Soziologie, Politik und Ethik, in ihrem einheitlichen Zusammenhang, 1909.

2) Introducere la cursul de istoria filosofiei greceşti, etică şi sociologie, 1910 (publ. şi în opera capitală a Prof. D. Gusti, Sociologia militans. I. S. R. 1934).

3) Sociologia răsboiului, 1915 şi Realitate, ştiinţă şi reformă socială (în Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială, An. I. Nr. 1. 1919, publ. şi în Sociologia militans).

4) Sociologia monografică. ştiinţă a realităţii sociale (studiu introductiv la Teoria monografiei sociologice de Traian Herseni, I. S. R 1934) şi La Monographie et l'Action monographique en Roumanie. Conférences données à l'Université de Paris (Etudes de Sociologie et d'Ethnologie Juridiques. Paris, 1935). Cf. şi Sociologia militans (cit). Bibliografia completă în Mélanges D. Gusti. 1936 (Archives pour la science et la réforme sociales) Notice bio-bliographique. Despre viaţa şi opera Profesorului D. Gusti vezi studiile semnate de *G. Vlădescu-Răcoasa, M. Vulcănescu, H. H Stahl* şi *Traian Herseni* din Mélanges D. Gusti şi Omagiu Profesorului D. Gusti, 1936. publicate cu prilejul împlinirii a 25 de ani de învăţământ universitar.

de funcționare și înțelegerea intuitivă a sensului adânc obiectiv pe care îl cuprinde"[1]).

Sociologia nu este însă singura știința socială. Din pricina aceasta situația ei ca știință nu poate fi pe deplin lămurită decât printr'un sistem de clasificare a științelor.

După Profesorul D. Gusti științele se pot împărți în trei categorii: în științe naturale, științe sociale și științe formale[2]). De grupa științelor naturale țin științele fizico-chimice și biologice. De grupa științelor formale țin matematica și logica. Sociologia face parte din grupa științelor sociale. Aceasta însemnează că e nevoie și de o clasificare a științelor sociale. După Profesorul D. Gusti științele sociale sunt de două categorii: statice și dinamice, după cum urmăresc fenomenele sociale realizate, închegate pe deplin, sau fenomenele sociale în devenire, în mecanismul lor de înfăptuire, căci „prin viața socială se pot înțelege două lucruri" — ea „se poate înțelege ca fenomen, ca fapt, obiect, ca ceva devenit ori ca proces, eveniment, ca ceva care devine"[3]). Primele sunt științe de constatare și explicare, cestelalte sunt științe normative, de apreciere și valorificare. Științele sociale statice la rândul lor pot urmări aspecte parțiale ale realității sociale, cum sunt fenomenele juridice, economice, lingvistice etc., și atunci obținem grupa științelor sociale particulare, ca dreptul, economia politică, lingvistica etc. — sau studiază realitatea socială în toată complexitatea ei, ca totalitate, sarcină care revine sociologiei. „...Viața socială, cu toate manifestările ei complexe, formează un tot indivizibil, care singur *există* sub formă concretă; activitatea economică, morală ș. a. m. d. nu se pot concepe fără o viață socială, ele sunt părți nedeslipite din viața socială și numai printr'un proces de abstracțiune se pot privi izolat"[4]). „Științele sociale particulare au a studia și cunoaște cauzal părțile abstracte ale totului social și concret, pluralitatea socială. Sociologia are a studia acest tot însuși, unitatea socială"[5]). Sociologia este deci știința realității sociale prezente, privită ca totalitate. Din grupa științelor dinamice fac parte etica și politica, prima fiind

---

1) Sociologia militans, pag. 80 (Cap. Monografia sociologică, știință a realității sociale).

2) Cf. și *D. Gusti și Traian Herseni*: Elemente de Sociologie, ed. IV, 1938.

3) D. Gusti: Sociologia militans, pag. 33.

4) Sociologia militans. pag. 32.

5) Sociologia militans, pag. 34.

ştiinţa idealului etic, a doua, ştiinţa mijloacelor pentru realizarea valorilor şi normelor sociale şi etice.

A clasifica ştiinţele nu înseamnează însă a le înstrăina una de alta. Profesorul D. Gusti stărueşte asupra unităţii cunoaşterii şi clasificarea ştiinţelor în sistemul său înseamnează mai mult o diviziune a muncii ştiinţifice, decât o fărămiţare a domeniului cunoştinţei. Realitatea socială prezentă se leagă de realitatea socială viitoare prin tendinţele ei fireşti de evoluţie. Realitatea socială viitoare, la rândul ei, este în continuu proces de înfăptuire, de realizare a scopurilor urmărite de viaţa socială. Realitatea socială tinde spre ideal, iar idealul se transformă în realitate socială. De aceea ştiinţele sociale particulare, sociologia, politica şi etica urmăresc de fapt momentele aceluiaşi proces de viaţă socială omenească şi ele numai împreună pot da socoteală de procesul acesta întreg. „Intre sociologie şi ştiinţele sociale particulare există un raport de intimă reciprocitate. Sociologia se întemeiază pe rezultatele ştiinţelor sociale particulare, căci numai în cunoaşterea analitică progresivă a părţilor stă condiţia de suverană cunoaştere şi stăpânire a totului. Ştiinţele sociale la rândul lor au nevoie de reflecţiile sociologiei, căci fiecare din ele are imperioasă nevoie de cunoaşterea generală a legăturii problemelor lor cu problemele celorlalte ştiinţe sociale..." [1]). Pe de altă parte, „ştiinţele sociale, ca şi sociologia, constată şi lămuresc cauzal fenomenele sociale ca o realitate necesară, ele nu se ocupă, nu se pot ocupa, dacă această realitate are vreo valoare şi care anume. Pentru aceste ştiinţe un criminal ca şi un erou, o crimă ca şi o salvare a patriei din pericol, sunt fenomene de o egală însemnătate... Politica şi etica se întreabă dimpotrivă: dacă realitatea socială are vreo valoare şi care anume, dacă acest proces de apreciere este întemeiat şi pentru ce, mai înainte de toate însă dacă actualitatea socială *posibilă*, pe care ne-o dă sinteza sociologiei, este realizabilă prin activitatea voinţei şi anume cum" [2]). Sociologia arată ceea ce este, etica ceea ce trebue să fie, iar politica mijloacele prin care ceea ce este se poate transforma în ceea ce trebue să fie. „Ştiinţele sociale — sociologia — politica şi etica formează o serie riguros logică, fiecare ştiinţă dintre ele este o consecinţă logică a celor care o precedează, după cum fiecare ştiinţă care precedează este ipoteza metodologică a celei ce urmează; —

1) Op. cit. pag. 34.
2) Op. cit. pag. 34.

aşa, sociologia este o consecinţă logică a ştiinţelor sociale, politica şi etica sunt o consecinţă logică a sociologiei şi a ştiinţelor sociale... Politica se fondează pe sociologie şi pe ştiinţele sociale particulare, ştiinţele sociale particulare şi sociologia găsesc completarea lor necesară în politică. Etica este ştiinţa normativă cea mai înaltă, care închide seria ştiinţelor sociale explicative şi normative" [1]).

O gândire socială completă, după această concepţie despre ştiinţele sociale, nu se poate mărgini la un sistem în cadrul unei singure ştiinţe, ci trebue să se închege într'un sistem unitar de sociologie sintetică, de politică şi etică. Intradevăr, sistemul Profesorului D. Gusti cuprinde toate aceste trei ştiinţe într'o desăvârşită unitate de gândire, iar ştiinţele sociale particulare se cuprind ca elemente de sinteză în sociologie.

Profesorul D. Gusti porneşte în sistemul său de sociologie, politică şi etică, dela ideea de om, pentrucă nu trebue să se uite că termenul abstract de realitate socială înseamnează viaţă socială *omenească*. Fără ideea de om nu se înţelege nimic din realitatea socială. Analizând omul, Profesorul D. Gusti, ajunge la concluzia că ceea ce deosebeşte fiinţa acestuia faţă de celelalte genuri de realitate, este conştiinţa de sine. La rândul ei conştiinţa de sine este însoţită de trei afecte fundamentale: iubirea de sine, simpatia şi religiozitatea. Prin primul afect omul ia act pe cale emoţională de sine însuşi, pune stăpânire emotivă pe propria sa fiinţă. Prin al doilea, omul îşi proectează eul în afară, mai ales în conştiinţa semenilor şi astfel simpatia devine izvorul socializării omului. Al treilea afect constă în îmbinarea de teamă şi respect pe care le simte omul în faţa necunoscutului care îl înconjoară. Prin conştiinţa de sine activitatea omului se schimbă şi ea cu desăvârşire; din instinctivă devine conştientă, adică voluntară. Omul, datorită voinţei sale, urmăreşte scopuri şi mânueşte mijloace. Prin urmare ceea ce caracterizează omul este conştiinţa de sine şi voinţa. Dintre acestea, pentru un domeniu de activitate cum este viaţa socială, mai însemnată e voinţa, care din toate punctele de vedere ne apare ca o realitate relativ independentă, cu un determinism propriu, în sânul universului. De aceea, după Profesorul D. Gusti, voinţa socială, care depune activitatea socială creatoare, este însăşi esenţa realităţii sociale. „In toate manifestările sociale, în activitatea economică, morală, în faptele politice, în

1) Sociologia militans. pag. 38.

obiceiurile juridice, ca şi în obiceiurile religioase, elementul primordial şi iniţial, care dă acestor manifestări pecetea socială, este voinţa socială, căci nu se întâmplă nimic prin aceste manifestări care să nu izvorască din relaţiunile, acţiunile şi reacţiunile dintre indivizi. Voinţa este principiul de unire al acestor manifestări sociale, voinţa dă tuturor ideilor şi sentimentelor putere de realizare socială. Se poate spune: ideile şi sentimentele sunt simple cuprinsuri obiective de voinţă, sunt simple motive ale voinţei" [1]).

Datorită simpatiei şi voinţei, omul este social mai înainte de orice experienţă, *a priori* social, adică prin însăşi structura sa psihică. Omul nu este social pentrucă trăieşte în societate, ca o deprindere câştigată prin experienţă, ci este social pentrucă societatea trăieşte în el, ca un element component al alcătuirii sale sufleteşti, „pentrucă prin însăşi constituţia psihică a voinţei sale este sociabil". Simpatia dă omului primul impuls spre societate, iar voinţa, urmărind scopuri sociale şi mijloace tot sociale, devine un factor permanent de socializare. „Scopul valorizat nu este niciodată izolat, el este condiţionat naţional, religios, economic, într'un cuvânt este condiţionat social, căci face parte integrantă şi nelipsită dintr'un imperiu de alte scopuri şi valori, dintr'un sistem de scopuri şi valori, care se raportează la familie, naţiune, epoci istorice, umanitatea însăşi" [2]).

Societatea nu se reduce însă la voinţa socială. Ca existenţă fenomenologică ea ni se înfăţişează ca o sumedenie de *unităţi sociale,* adică de asociaţii de indivizi cu un caracter sintetic totalitar, cu numeroase relaţii înăuntru şi în afară şi în continuă desfăşurare de viaţă şi transformare, adică *procese sociale.* „O unitate socială ne apare ca o totalitate de relaţii, acţiuni, şi reacţiuni ale membrilor cari le compun, toate forme ale activităţii omeneşti, expresii deci ale voinţei" [3]).

Unităţile sociale sunt de trei feluri, după gradul lor de consistenţă, obiectivare şi durată. „1. Comunităţi sociale. Sunt unităţile sociale care au păstrat şi în formele complexe de viaţă ceva din autonomia unităţii sociale elementare prin ea însăşi. Adică sunt forme organice, aproape complete de viaţă socială, cu o legătură puternică înlăuntru şi cu o durată mare, cari

1) Sociologia militans, pag. 32.
2) Pag. 32.
3) *D. Gusti:* Sociologia unităţilor sociale (în rev. Sociologie Românească, I. 6. 1936) pag. 3.

constrâng aproape până la anihilare membrii componenţi, în sensul că aceştia n'au libertatea să le aleagă şi nici să le părăsească după voie. O astfel de comunitate este de pildă familia. 2. Instituţii sociale. Sunt unităţile sociale creiate ulterior prin cristalizarea şi obiectivarea deprinderilor sociale în aşa fel încât să se poată desprinde de indivizii anumiţi, putând să-i înlocuiască unii cu alţii. Instituţiile nu mai au membri, ci funcţionari, slujitori. Aceştia au în genere libertatea să intre sau să părăsească instituţia, dar înlăuntrul ei trebue să-i respecte, întru toate, normele. Instituţia cea mai mare a zilelor noastre este Statul, cu organele lui administrative. 3. Grupări sociale. Sunt unităţile sociale libere, creiate prin voinţa părţilor, cari se constituesc uşor şi se desfac uşor, iar înlăuntru asigură membrilor destulă iniţiativă personală. Ele se desvoltă în mai toate societăţile şi sunt bazate pe simpatia pură sau pe diferite interese. Astfel sunt cluburile, asociaţiile sportive, literare etc."[1]). Societatea concretă se compune întotdeauna din asemenea unităţi. De aceea sociologia, ca ştiinţă de realităţi, trebue să pornească întotdeauna dela studiul unităţilor sociale.

Indiferent însă sub ce anume formă ni se prezintă ele, unităţile sociale sau societatea îşi păstrează caracterul voluntar şi deci se găsesc în continuă desfăşurare de voinţă, în neîntreruptă activitate. Orice societate depune deci o seamă de *activităţi* sau *manifestări*. Numărul acestora şi felul lor par a fi nelimitate. Ştiinţa însă trebue să le reducă la tipurile lor fundamentale. Sistemul Profesorului D. Gusti le reduce la patru categorii: manifestările *economice, spirituale, politice* şi *juridice*. Orice unitate socială, fiind compusă din oameni, va trebui să satisfacă nevoile fundamentale ale acestora, nevoi care sunt sau de ordine materială, care impun necesitatea manifestărilor sociale economice; sau de ordine sufletească, de unde necesitatea manifestărilor sociale spirituale (religia, arta, ştiinţa, morala). Aceste două manifestări constituesc însăşi substanţa sau materia vieţii sociale şi sunt deci *categorii constitutive* ale societăţii. Activităţile constitutive nu pot însă sta alături, nu se pot desvolta împreună fără o reglementare a lor. De aici nevoia altor manifestări, care să coordoneze pe cele dintâi, să le conducă, să le organizeze, să le administreze, să le reglementeze. Acestea sunt manifestările politice şi juridice, categorii deci de natură

1) Sociologia unităţilor sociale, pag. 5.

funcţională sau *regulativă*[1]). Cele patru categorii sunt necesare şi universale, în înţelesul că nici o societate normală nu se poate lipsi de ele şi deci se găsesc pretutindeni, în toate formele de viaţă socială omenească.

Dacă sociologia s'ar mulţumi să fie o ştiinţă strict descriptivă, ea s'ar mărgini la studiul unităţilor, relaţiilor, proceselor şi manifestărilor sociale. Sociologia este însă, după cum am arătat, o ştiinţă *explicativă*. Ea trebue să urmărească şi geneza fenomenelor sociale, împrejurările datorită cărora societăţile sunt atât de variate în structura lor şi în forma manifestărilor de viaţă. Factorii care înrâuresc societatea sunt şi ei foarte numeroşi. Şi pe aceştia sistemul Profesorului D. Gusti îi reduce, sub numele de *cadre*, la patru tipuri fundamentale, cadrul *cosmologic*, *biologic*, *psihic* şi *istoric*. Orice societate se desvoltă într'un mediu fizic, geografic, şi nu poate scăpa de înrâurirea acestuia. Societatea omenească este în legătură cu toate învelişurile pământului, atmosferă, hidrosferă, litosferă, biosferă şi deci fiecare din ele poate înrâuri într'un fel sau altul desfăşurarea activităţilor sociale. Profesorul D. Gusti cuprinde toţi factorii aceştia fizici sub numele de cadru cosmologic. Cu atât mai mult o societate omenească este înrâurită de factorii biologici umani, populaţie, rasă, ereditate, boli etc., cuprinşi în cadrul biologic. Aceste două cadre sunt *cadre naturale*, dar societatea se desvoltă şi într'un mediu social, fie sub înrâurirea indivizilor componenţi sau a altor societăţi coexistente, care constituesc cadrul psihic, fie sub înrâurirea trecutului, a tradiţiei dela o generaţie la alta, ceea ce constitue cadrul istoric. Aceste două cadre sunt *cadre sociale*.

Cadrele sunt şi ele necesare şi universale, pentrucă nu se găseşte nicăeri o societate omenească, nici în trecut, nici în prezent, care să scape de înrâurirea lor. Profesorul D. Gusti precizează însă că cele patru cadre numai *condiţionează*, nu cauzează viaţa socială. Ele sunt simple condiţii care împiedică sau favorizează manifestările societăţii, dar nu le determină în chip absolut. Factorul primordial al oricărei manifestări sociale rămâne voinţa. Aşa se explică de ce în cadre asemănătoare s'au putut desvolta societăţi deosebite şi de ce în cadre deosebite s'au putut totuşi desvolta societăţi în mare parte asemănătoare. Aceasta înseamnă că determinismul social sau

1) Sociologia militans (cap. Sociologia războiului, mai ales pag. 357).

cauzalitatea în sociologie, sunt duble, pe de o parte un impuls dinlăuntru, în funcţie de voinţa socială, pe de altă parte, o condiţionare exterioară, în funcţie de cele patru cadre.

Elementele fundamentale ale sistemului de sociologie al Profesorului D. Gusti sunt aşa dar *unităţile sociale*, cu esenţa lor, *voinţa socială*, *manifestările sociale* şi *cadrele*. Se pune în mod firesc problema raporturilor dintre aceste elemente. Profesorul D. Gusti stabileşte în această privinţă cinci raporturi de paralelism care constituesc împreună *legea paralelismului sociologic* [1]). Există un raport de paralelism între voinţă şi cadre, voinţă şi manifestări, cadre şi manifestări, cadre între ele şi manifestări între ele. Voinţa şi cadrele determină întotdeauna împreună manifestările. O manifestare este produsul comun al voinţei şi al cadrelor. Acestea acţionează deci paralel. Ele nu se pot nici desfiinţa una pe alta şi nici nu au vreo eficacitate când acţionează separat. Intre voinţă şi manifestări există tot un raport de paralelism, dar de natură deosebită. Voinţa şi manifestările sunt realităţi echivalente, una exprimă pe cealaltă. Fiecare tip de voinţă socială desfăşoară manifestări pe măsura sa şi fiecare manifestare este expresia directă a voinţei. Cele două realităţi pot fi deduse în chipul acesta una din alta, ele având o desvoltare paralelă, corelativă. Paralelismul dintre cadre şi manifestări constă în înrâurirea reciprocă a acestora. Nu numai cadrele înrâuresc şi deci transformă după natură lor manifestările, dar şi manifestările transformă prin reacţie cadrele. Societăţile omeneşti se adaptează activ la mediu, ele suferă schimbări în contact cu acesta, dar în aceeaşi măsură îl transformă după nevoile lor. Constatăm deci o acţiune paralelă atât dela cadre la manifestări, cât şi dela manifestări la cadre. Paralelismul între cadre constă în acţiunea lor simultană asupra societăţilor şi deci în imposibilitatea de a lămuri viaţa socială numai printr'o parte din cadre. Cadrele acţionează întotdeauna toate deodată, în chip paralel şi deci şi sociologia trebue să le urmărească în această acţiune paralelă a lor. In sfârşit, paralelismul între manifestări constă în coexistenţa acestora, în sensul că ele există toate deodată şi se înrâuresc reciproc. O manifestare poate să se desvolte la un moment dat mai mult decât celelalte, dar nu poate nici să suprime pe acestea, nici să scape complet de influenţa lor. Paralelismul acesta sociologic demon-

1) *D. Gusti:* Paralelismul sociologic (în rev. Sociologie Românească, II. 9—10. 1937).

strează unilateralitatea sistemelor sociologice care atribue un primat factorilor economici, manifestărilor spirituale sau oricăreia din cele patru manifestări amintite. Societatea nu poate fi redusă nici ca fenomen, nici ca determinism la una singură sau numai la o parte din manifestări. Acestea există şi se desvoltă întotdeauna paralel.

In urma acestor analize, Profesorul D. Gusti defineşte *societatea* ca *totalitatea autonomă a manifestărilor economice şi spirituale, reglementate politic şi juridic, depuse de unităţile sociale, prin voinţa socială, condiţionate de cadrul cosmologic, biologic, psihic şi istoric.*

Pe lângă problemele arătate, sociologiei îi revine şi studiul tendinţelor de evoluţie socială. Urmărind procesele sociale, adică transformările de structură pe care le poate surprinde în cercetarea realităţii sociale, sociologia ajunge pe nesimţite la problema direcţiei pe care o urmează transformările sociale. Ea stabileşte astfel tendinţele pe care le are viaţa socială spre formele viitoare de realitate socială. Pe baza acestor studii, sociologia încearcă şi previziuni, dacă nu cu siguranţa ştiinţelor exacte, totuşi cu destulă probabilitate. Cu studiul tendinţelor de evoluţie socială, sociologia îşi atinge însă limita ei ca ştiinţă, domeniul realităţii prezente sfârşindu-se aici. Problemele ei sunt continuate de aici încolo de celelalte două ştiinţe sociale, politica şi etica, în domeniul cărora cade realitatea socială viitoare. Profesorul D. Gusti, căutând să lămurească procesul întreg de desfăşurare a vieţii sociale, îşi întregeşte sistemul de sociologie printr'un sistem de politică şi etică.

Idealul etic este *personalitatea* creatoare de *valori culturale*, care ne apare ca o realitate maximală, unitate armonioasă a iubirii de sine, simpatiei şi religiozităţii, cu o voinţă cât mai puternică. Imperativul moral este ca atât indivizii cât şi individualităţile colective cum sunt naţiunile, să devină personalităţi creatoare de valori culturale. „*Valoarea personalităţii* şi *valoarea culturii* (care purcede din valoarea personalităţii) sunt valori etice absolute. Ideii personalităţii şi ideii culturii trebue să se supună toate valorile şi scopurile voinţei, toate valorile şi scopurile politicei"[1]).

Politica este sistemul mijloacelor pentru realizarea idealului moral şi este deci subordonată eticei. Norma politică, după

1) Sociologia militans, pag. 37.

Profesorul D. Gusti, este dreptatea, concepută ca armonia scopurilor și mijloacelor individuale naționale și umanitare. Sunt drepte acțiunile care nu ating nici ființa indivizilor, nici a națiunilor, nici a umanității (în sens de unitate culturală și morală a națiunilor). „Dreptatea politică este de valoare etică, pentrucă servește ideii personalității și ideii culturii, căci fără dreptate nu se poate desvolta nici o personalitate, nici o cultură"[1]).

Incadrat în istoria gândirii sociale, sistemul de sociologie, etică și politică al Profesorului D. Gusti rezolvă într'o sinteză cuprinzătoare multe din antinomiile anterioare și prevestește pe de altă parte câteva din soluțiile sociologiei de mai târziu.

Prin analiza esențială a ideii de om, Profesorul D. Gusti înlătură antinomia dintre egoism și altruism. Sub forma lor normală, aceste două motive ale acțiunii omenești nu se exclud, ci, dimpotrivă, se sprijină reciproc. Sub forma iubirii de sine și a simpatiei, după cum am văzut, ele sunt afectele fundamentale însoțitoare ale conștiinței de sine și cu cât una este mai desvoltată, cu atât mai desvoltată este și cealaltă. Iubirea de sine care exclude simpatia ,adică egoismul în înțelesul obișnuit, nu este decât o formă degenerată.

Teoria personalității înlătură antinomia dintre individualism și colectivism ,atât sub aspectul ei sociologic, cât și sub aspectul etic și politic. Apriorismul social desleagă antinomia din sociologia clasică, a raporturilor dintre individ și societate. Nici individul nu poate fi conceput fără societate, din moment ce o cuprinde în însăși structura sa psihică, nici societatea nu are o realitate de sine stătătoare față de indivizii care o compun, din moment ce este manifestarea simpatiei și voinței lor creatoare. Prin afirmația aceasta, că individualitatea umană și societatea sunt corelative, Profesorul D. Gusti anticipează totodată sociologia fenomenologică desvoltată mai ales după războiu. Poziția aceasta este întărită apoi prin ideea de personalitate, prin care opozițiile dintre individ și societate se absorb treptat. Personalitatea maximalizează ca existență tocmai ceea ce este specific individualității omenești, adică iubirea de sine, simpatia, religiozitatea și voința, dar în același timp ea integrează prin creația valorilor culturale pe om în societate și îl leagă indisolubil de aceasta. Antinomia dintre individ și societate, redusă considerabil prin teoria apriorismului social, este îndepărtată cu desăvârșire prin teoria personalității.

---

1) Op. cit. pag. 37.

Pe plan etic, teoria personalităţii dă o valoare maximă, de ideal şi imperativ moral, tocmai procesului acesta de contopire a tendinţelor individuale şi sociale în câmpul creaţiilor culturale care le cuprind şi le întrebuinţează pe amândouă. Individul ca atare e lipsit de valoare, cum lipsită de valoare e şi societatea care nu este în stare să desvolte o cultură. Individul câştigă o valoare prin personalitate, adică tocmai prin faptul care dă putinţa societăţilor să desvolte o cultură şi care, în acelaşi timp cu socializarea sa, îi asigură cea mai deplină originalitate.

Ca o ultimă consecinţă, teoria personalităţii înlătură pe plan politic antinomia dintre liberalism şi totalitarism. Individul nu are dreptul să fie ocrotit decât în măsura în care se strădueşte să devină o personalitate. Liberalismul care vrea să asigure individului o libertate cu orice preţ şi să-l socotească egal cu toţi ceilalţi indivizi, împotriva intereselor colective, culturale sau de stat, e lipsit de un temeiu ştiinţific serios. Genul acesta de individualism duce în ultimă consecinţă la anarhism. In realitate oamenii se deosebesc şi ca existenţă şi ca valoare, prin gradul lor de personalitate, şi statul este obligat să sprijine eforturile indivizilor de a deveni personalităţi, prin care se realizează atât ceea ce au ei mai original, cât şi misiunea culturală a statului. Pe de altă parte totalitarismul e tot atât de lipsit de fundament ştiinţific, când preconizează absorbirea completă a individului de către stat, sărăcirea personalităţii umane prin uniformitate şi reducere la funcţiile folositoare unui anumit regim politic. Naţiunile şi statele nu-şi pot îndeplini cea mai de seamă misiune a lor în lume, desvoltarea valorilor culturale, decât prin puternice personalităţi individuale şi colective. Formula la care ajunge Profesorul D. Gusti este a statului cultural întemeiat pe personalităţi creatoare de valori culturale.

In sfârşit, teoria personalităţii ca ideal social înlătură antinomia dintre realism şi idealism din etică. Realitatea aşa cum este dată, din punct de vedere moral este neîndestulătoare, de unde necesitatea unui ideal, dar idealul social străin de realitate, oricât ar fi el de frumos şi de înalt, este inoperant. Profesorul D. Gusti nu acceptă realitatea dată, dar nici nu formulează un ideal străin de această realitate. Personalitatea ca ideal social indică desăvârşirea putinţelor care îi sunt date omului, desăvârşirea lor continuă până la desvoltarea maximă, a creaţiei culturale.

Pe lângă anticiparea sociologiei fenomenologice prin con-

cepţia apriorismului social, Profesorul D. Gusti anticipează multe din tezele sociologiei noologice prin concepţia sa despre valorile culturale; ale sociologiei universaliste prin caracterul totalitar pe care îl dă societăţii şi ale sociologiei realiste prin teoria sociologiei ca ştiinţă a realităţii sociale. Dacă ţinem seama şi de cercetările monografice, asupra cărora vom reveni, creatorul celui dintâiu sistem de sociologie din ţara noastră este şi cel dintâiu sociolog român care întoarce, sub o formă originală, sociologiei mondiale un împrumut ştiinţific care a rodit printr'însul, ca un aport românesc la ştiinţa universală.

C. *Sociologia de catedră.*

1. *Privire generală.* Cu Profesorul D. Gusti ia fiinţă şi la noi sociologia de catedră ,adică sociologia reprezentată de personalul didactic universitar specializat în această materie şi care îmbină preocupările ştiinţifice cu cele pedagogice. Cursurile mai vechi de sociologie, cum am văzut, nu erau predate de sociologi, încât perioada nouă însemnează un progres vădit. Activitatea sociologică românească de azi se datoreşte aproape numai universităţilor. Faptul acesta purcede de sigur din împrejurarea că la noi oamenii de ştiinţă nu au putinţa să trăiască pe urma cercetărilor ştiinţifice, încât sprijinul statului şi încadrarea lor în învăţământ sau alte activităţi învecinate, este absolut necesară. Posturile de specialitate din universităţi asigură şi activitatea ştiinţifică permanentă, de-o viaţă întreagă, a celor care le deţin. In chipul acesta apar atât putinţa cât şi obligaţia unei desvoltări neîntrerupte a sociologiei. Pe de altă parte, cursurile şi seminariile universitare răspândesc şi întreţin interesul pentru ştiinţă în rândul oamenilor de cultură şi uneori chiar în masele mai mari ale populaţiei. Aceeaşi activitate asigură împrospătarea şi lărgirea cadrelor prin tineretul tot mai numeros care se dedică, începând chiar cu studiile de licenţă şi doctorat, preocupărilor sociologice. Sociologia are astfel un câmp de activitate şi o bază de desvoltare, care chiar dacă prezintă unele defecte, cum sunt dogmatismul didactic şi erudiţia greoaie şi adeseori inutilă a universitarilor, sunt totuşi foarte greu de înlocuit în faza actuală a culturii româneşti. De aceea trebue să recunoaştem că sociologia de catedră şi-a dovedit cu prisosinţă foloasele ştiinţifice, alături de cele pedagogice. Ea şi-a îndeplinit în

chipul acesta rosturile ei istorice, constatare care preţueşte mai mult decât orice apreciere.

Străduinţele sociologiei de catedră nu sunt însă pretutindeni aceleaşi. După geniu şi vârstă, ca tot ce e creaţie omenească, sociologia profesorilor de sociologie este foarte inegală şi ca valoare şi ca întindere. Generaţia mai veche a dat câţiva sociologi de seamă care şi-au asigurat un loc definitiv în istoria sociologiei româneşti, pe când alţii s'ar putea să fie cu totul uitaţi prin selecţia neiertătoare a vremii. La fel, generaţia tânără s'a remarcat prin câteva nume, fără să se poată spune precis că se vor menţine până la sfârşit în ştiinţă, pentru a se realiza pe deplin, sau vor dispărea nu peste mult, fără nici o urmă durabilă. De aceea situaţia istoricului în ce priveşte sociologii în viaţă este deosebit de grea. El este dator să amintească pe toţi care s'au relevat printr'o activitate sociologică, dar nu poate stărui decât asupra acelora care s'au impus în chip neîndoelnic prin opera lor ştiinţifică, adică asupra acelora care au adus o contribuţie originală în domeniul sociologiei, contribuţie care să însemneze o promovare a cunoştinţelor ştiinţifice, sau cel puţin un drum nou pentru cercetările viitoare.

2. *Universitatea din Bucureşti.* Catedra de sociologie şi etică a Universităţii din Bucureşti a fost ocupată mai întâi de *I. Rădulescu-Pogoneanu,* care a trecut apoi la catedra de pedagogie practică. Din timpul preocupărilor sale de ştiinţă socială, a rămas o lucrare interesantă despre „Etica lui Wundt", care se poate citi şi astăzi cu folos [1]). Catedra a fost ocupată apoi prin transferare dela Universitatea din Iaşi de către Profesorul D. Gusti, titularul ei actual. Asupra sistemului de sociologie, etică şi politică al Profesorului D. Gusti am stăruit pe larg, ca cel dintâiu sistem încheiat şi original de sociologie românească. Asupra colaboratorilor universitari ai Profesorului D. Gusti (Gh. Vlădescu-Răcoasa, M. Vulcănescu, H. H. Stahl, Traian Herseni şi Anton Golopenţia), întru cât e vorba de elevii săi, care împreună cu alţii formează cea dintâi şcoală sociologică românească, vom reveni. Rămâne deci să amintim aici numai opera sociologică a lui N. Petrescu, conferenţiar de sociologie comparată pe lângă catedra de sociologie din Bucureşti.

N. Petrescu a publicat până acum şi lucrări interesante de

1) *I. Rădulescu-Pogoneanu :* Studii asupra Eticei germane contemporane, I. Etica lui Wundt, Bucureşti 1911

logică, politică, istoria filosofiei şi istoria civilizaţiei, dintre care unele privesc şi sociologia, cum sunt lucrările despre Hegel şi Hobbes sau cele despre civilizaţia americană şi cea engleză [1]). In toate lucrările sale N. Petrescu dovedeşte o informaţie bogată şi o gândire ordonată. Contribuţia sa personală în sociologie constă în încercarea unei „sociologii comparate", concepută altfel decât ca o întrebuinţare a metodei comparative, fapt prea vechiu (Spencer, Wundt, Durkheim etc.) şi prea răspândit în sociologia de azi, ca să mai poată fi socotit ca meritul unui singur gânditor.

După N. Petrescu „sociologia comparată este o disciplină complimentară a ştiinţei generale a societăţii. Ea izvorăşte din nevoia de a explica şi interpreta diferenţierile infinite cari se ivesc din natura psihică a fenomenelor sociale şi din valorile naţionale în curs. Dar astfel de diferenţieri sunt manifestările unui fond comun, care se află la baza oricărei organizări sociale. Ca aspecte ale aceluiaşi substrat, manifestările omului în societate reprezintă situaţiuni provizorii, întotdeauna capabile de transformat. Caracterul relativ al relaţiunilor stabilite de sociologia comparată nu implică însă, cum s'ar putea crede uşor de doctrinari şi dogmatici, că această disciplină este imposibilă ca ştiinţă şi inutilă ca metodă. Sociologia comparată e posibilă ca ştiinţă pentrucă... se bazează pe un concept de unitate, spiritul omenesc, prin care fenomenele sociale se explică în condiţiunile de evoluţie, rasă şi naţionalitate. Ca metodă, sociologia comparată e utilă, pentrucă ne dă un mijloc de a interpreta fenomenele sociale dintr'un punct de vedere mai adecvat complexului de condiţiuni pe care ni-l oferă societatea. In sfârşit, înfăţişată din punctul de vedere al principiului pe care se bazează şi al scopului suprem pe care îl urmăreşte, sociologia comparată este în acelaşi timp propedeutica unei ştiinţe generale a spiritului omenesc" [2]).

---

1) Teoria statului la Hegel (în Revista de Filosofie vol. XVI. Seria Nouă, nr. 3—4, 1931); Thomas Hobbes, viaţa şi opera (Societatea Română de Filosofie, Bucureşti 1939); Fenomenele sociale în Statele-Unite. Bucureşti 1922; Anglia, societatea, statul, civilizaţia. Bucureşti Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II", 1938 (ed. II. 1939). „Anglia" este socotită de autor ca o aplicare a concepţiei sale sociologice, întrucât „întreaga lucrare tratează diferenţierile naţionale din punctul de vedere comparativ" (pag. 9) — în orice caz e una dintre cele mai fecunde şi apreciate lucrări ale lui *N. Petrescu*, de mare folos pentru sociologie.

2) *N. Petrescu*: Introducere în studiul comparativ al societăţii (conferinţă de inaugurare a cursului de sociologie comparată), Bucureşti 1922, pag. 19. Cf. şi lucrările sociologice principale ale lui *N. Petrescu*: The Principles of Comparative Sociology, London 1924 şi The interpretation of Na-

Aşa dar „sociologia comparată se bazează pe diferenţierile determinate de natura psihică a fenomenelor sociale şi pe diferenţierile naţionale recunoscute ca valori de judecată în societate"[1]) şi „îşi pune problema de a explica conflictele şi contradicţiunile sociale în timp şi spaţiu" şi problema „incompatibilităţii valorilor naţionale între popoare"[2]), cu alte cuvinte problema „diferenţierilor care complică societatea"[3]). Ea e posibilă ca ştiinţă datorită faptului că „spiritul omenesc" înţeles „ca sinteza tuturor motivelor care dau naştere la condiţiunile şi complicaţiunile societăţii... constitue substratul comun al tuturor manifestărilor sociale" şi deci „particularităţile unui grup social sau ale unui popor" nu sunt „ceva în sine, absolut, ci o formă a aceluiaşi spirit omenesc, care creează în continuu forme noui de viaţă socială"[4]).

Utilitatea sociologiei comparate, astfel concepută, se vădeşte mai ales pe planul unei culturi şi politici internaţionale. „Când omenirea va începe să privească diferenţierile locale şi naţionale ca manifestări ale unui fond comun, atunci cultura va deveni compatibilă cu viaţa socială şi politică a popoarelor. Atunci vom putea realiza o societate a naţiunilor unde valorile morale să reprezinte nu constrângeri dictate de împrejurări politice, ci obligaţiuni corespunzând naturii omeneşti"[5]). „Prin studiul comparativ al societăţii" — susţine N. Petrescu — „ne apropiem de idealul culturii"[6]).

3. *Universitatea din Iaşi.* La Universitatea din Iaşi sociologia este reprezentată, după transferarea Profesorului D. Gusti la Bucureşti, de Petre Andrei, actualul titular al catedrei de sociologie şi etică. Profesorul Petre Andrei este unul dintre cei mai de seamă învăţaţi ai ţării şi înrâurirea sa, mai ales prin activitatea ministerială, întrece cu mult cadrele universităţii, încât va trebui să-i înfăţişăm opera într'o secţiune aparte. Dintre colaboratorii săi, amintim pe V. Harea, Ioan Lupu şi Elena Moisuc[7]).

---

tional Differentiations, London 1929. In prima găsim această scurtă dar precisă definiţie: „Sociologia comparată este ştiinţa procesului diferenţierilor sociale".

1) Introducere etc. pag. 13.

2) Op. cit. pag. 14.

3) Op. cit pag.15

4) Op. cit. pag. 9—10

5) Pag. 17.

6) Pag. 16. Dintre lucrările lui *N. Petrescu* mai amintim: Psihologia popoarelor primitive (în Analele de Psihologie, vol. V. Bucureşti 1938).

7) *V. Harea* a publicat numai articole de revistă; *I. Lupu:* Die Grundlagen der Gesellschaft, das Recht und die Religion in der Durkheim Schule

La aceeaşi Universitate au profesat Ştefan Zeletin la catedra de Istoria filosofiei greceşti, a cărui contribuţie sociologică am amintit-o, M. D. Ralea, la catedra de psihologie şi estetică, până la recenta sa transferare la catedra de estetică şi critică literară a Universităţii din Bucureşti, şi funcţionează în prezent Al. Claudian, pe lângă catedra de filosofie şi logică. Pentrucă atât M. D. Ralea cât şi Al. Claudian au debutat în ştiinţă ca sociologi şi sunt cunoscuţi în cultura românească mai ales prin latura aceasta a activităţii lor, trebue să-i amintim şi aici.

Mihai D. Ralea este un gânditor de netăgăduit talent. Inceputurile sale ştiinţifice, prin câteva lucrări de sociologie, au însemnat pentru mulţi o adevărată revelaţie. Din păcate M. D. Ralea a părăsit treptat preocupările acestea de început pentru a se dedica psihologiei şi criticei literare şi într'o largă măsură politicei militante. De aceea opera sa de sociologie a rămas neîncheiată şi cuprinde mai mult intuiţii decât idei pe deplin închegate. păreri inteligente în loc de rezultate ştiinţifice sigure, schiţe promiţătoare în loc de construcţii masive şi durabile. De sigur nu se poate spune acelaşi lucru despre câmpurile de activitate pentru care a părăsit dela o vreme preocupările sociologice.

M. D. Ralea a publicat trei lucrări de sociologie care merită să fie analizate: „Ideea de revoluţie în doctrinele socialiste" [1], „Introducere în sociologie" [2] şi „Contribuţii la ştiinţa societăţii" [3].

Prima este cea mai serioasă lucrare sociologică a lui M. D. Ralea, cunoscută şi în străinătate şi adeseori citată ca o contribuţie cu autoritate. Cuprinde trei părţi: I. Formarea idealului revoluţionar (Revoluţia economică sau „revoluţia-program"), II. Formarea ideii de cucerire a puterii politice (Revoluţia politică sau „revoluţia-mijloc"), III. Formarea ideii de clasă (Revoluţia mixtă, politică şi economică sau „revoluţia-organ"). „Introducerea" cuprinde un studiu substanţial despre „Definiţia revoluţiei".

Iaşi 1931; Vina şi procesul ei la Români, Iaşi 1934 etc.; *E. Moisuc:* Das Verhältnis von Ethik und Soziologie in der neueren soziologischen Literatur, Leipzig 1936.

1) Cu subtitlul: Studiu asupra evoluţiei tacticei revoluţionare, Bucureşti, ed. Casei Şcoalelor 1930. Teză de doctorat la Sorbona, a apărut mai întâiu în limba franceză,

2) Ed. de Fundaţia Culturală „Principele Carol". Fără dată,

3) Bucureşti, ed, Casei Şcoalelor 1927,

„Un corp social, un program de valori şi un transport de putere" — scrie M. D. Ralea — „iată cele trei elemente fără de care o revoluţie nu mai e revoluţie. Dacă întrebuinţăm metoda diferenţei înlăturând necesar pe fiecare din aceste elemente, dar păstrând pe celelalte două, vom vedea că ori de câte ori unul din ele lipseşte, conceptul de revoluţie e necomplect. 1) O mişcare care nu se sprijină pe un corp social, pe o clasă ce nu a avut până atunci puterea, se va putea numi *reformă*, o reformă mai îndrăzneaţă, dar cu toate acestea acordată de bună voie de clasa dominantă. Dacă e vorba de luptă, ea se va putea numi războiu civil, luptă de partid, schimbare de ministere. dar nu va fi o revoluţie. 2) Fără un ideal, fără un tablou de valori, mişcarea va rămâne o răscoală, o *răzvrătire*, uşor de potolit. 3) In sfârşit, fără un transfer de putere, ea va rămâne o *conspiraţie*, un complot împotriva siguranţei Statului, o *crimă* sancţionată de toate codurile". De unde această „definiţie complectă": „Revoluţia este cucerirea puterii de către o clasă care nu a mai ocupat-o niciodată mai înainte, cu scopul de a impune grupului întreg un nou etalon de valori" [1]).

Definiţia aceasta îi înlesneşte lui M. D. Ralea o tipologie a revoluţiei, care stă la baza întregei sale lucrări.

„Dacă analiza, pe care am făcut-o, e adevărată, cele trei elemente deosebite în noţiunea de revoluţie, ne vor conduce să privim această noţiune sub trei aspecte diferite: revoluţia ca *program*, fiica filosofiei istoriei şi mai ales a ideei de progres şi de drept natural: revoluţia ca *mijloc*, corespunzând tacticei de partid, concepţie care îşi are originea în ideea de conspiraţie, continuată mai târziu de cucerirea puterii politice; în sfârşit, revoluţia ca *organ*, corespunzând ideei de clasă şi constituirii proletariatului sub formă de clasă revoluţionară. Revoluţia-*program*, revoluţia-*mijloc*, revoluţia-*organ*, iată cele trei tipuri din contopirea cărora a ieşit noţiunea contemporană a revoluţiei" [2]).

Lucrarea aceasta de tinereţe şi început de carieră ştiinţifică a lui M. D. Ralea este o dovadă limpede şi puternică despre ceeace ar fi putut crea acest gânditor român dacă ar fi continuat să activeze pe tărâmul sociologiei.

Celelalte două lucrări, deşi mai puţin desvoltate şi mai puţin originale, dovedesc acelaşi lucru. „Introducere în sociologie", cu un caracter informativ şi didactic, este o lucrare clară

1) Ideea de revoluţie în doctrinele socialiste, pag. 24.
2) Op. cit. pag. 25.

şi concisă, în care M. D. Ralea expune ideile sociologice pe care le adoptă şi care ar fi putut constitui o bază pentru desvoltări ulterioare. Astfel, după M. D. Ralea, „sociologia este studiul comparativ al societăţilor: comparaţie în timp, între societăţile antice şi cele contimporane, cu ajutorul metodei istorice, comparaţie în spaţiu, între societăţile primitive şi cele complexe, cu ajutorul metodei etnografice. Din compararea instituţiilor diverselor societăţi se pot scoate tipuri comune, legi de formaţiune, legi de evoluţie"[1]. Dar ce sunt societăţile? „O societate e o stare de mulţime" — stabileşte M. D. Ralea — „tipizată prin repetiţie în instituţiuni, sancţionată prin reguli de constrângere şi condusă de valori comune. Punctul de greutate al acestei definiţiuni cade astfel pe următoarele elemente: 1) stare de mulţime, 2) instituţie, 3) valoare"[2].

Cartea „Contribuţii la ştiinţa societăţii" cuprinde o seamă de studii publicate mai întâi în revistele de specialitate, dintre care remarcăm pentru vigoarea atitudinei sau documentarea lor ştiinţifică: „Sociologia claselor", „Democraţie şi creaţie", „Sociologia şi teoria cunoaşterii" şi „Problema clasificării societăţilor".

Ideea sociologică cea mai de preţ a lui M. D. Ralea, atât prin originalitatea ei, cât şi prin consecinţele pe care le-ar fi putut avea în ştiinţă, se referă la *sancţiunile premiale* sub forma *succesului*. La sfârşitul tezei sale de doctorat, M. D. Ralea emite părerea că cele două tipuri de sancţiune — penală şi premială — stabilite de Durkheim, se desvoltă în funcţie de viaţa socială. Cu cât societăţile sunt mai desvoltate, cu atât sancţiunile premiale ocupă un loc mai însemnat. De aceea în societăţile contemporane „cazurile de infracţiune susceptibile de pedeapsă sunt din ce în ce mai rare. Se încurajează însă orice invenţie şi mai ales acelea care sunt de ordin moral, artistic sau ştiinţific. Societatea decernă oricărei invenţii fericite brevetul său, care e *succesul* însuşi. Putem chiar afirma că pe măsură ce *sancţiunile penale* se împuţinează, *sancţiunile premiale* se înmulţesc. Poate în societăţile viitoare *succesul* va înlocui *responsabilitatea*". Şi o notă ne informează că autorul îşi propune să desvolte această idee într'o „lucrare viitoare"[3].

Promisiunea aceasta e repetată şi în Introducere în Sociologie, în care citim: „Alături de *sancţiunile penale*, coercitive,

1) Introducere în Sociologie, pag. 22.
2) Op. cit. pag. 34
3) Ideea de revoluţie etc. pag. 357.

emanate dela regula instituţională, trebue să alăturăm *sancţiunile premiale*, recompensatorii, pe care le acordă societatea acelora care îi indică valori fecunde, utile, pentru consolidarea vieţii colective. De aceea ştiinţa sociologică, rămasă prin opera lui Durkheim numai la studiul *pedepsei*,... trebue întregit cu studiul *succesului*, adică al felului cum societatea recompensează indivizii merituoşi. O *„Sociologie a succesului"* — studiu pe care îl vom întreprinde într'o lucrare viitoare, — ni se pare complimentul necesar al cercetărilor sociologice actuale" [1]).

Faptul că M. D. Ralea revine mereu asupra problemei, însemnează fără îndoială că o socoteşte deosebit de importantă atât pentru ştiinţă, cât şi pentru posibilitatea proprie de a contribui în chip hotărîtor la desvoltarea sociologiei. Credem că M. D. Ralea are dreptate. Desvoltarea ideii lui Durkheim despre sancţiunile premiale, într'o teorie vastă a succesului, ar însemna un câştig foarte mare pentru sociologia contemporană. M. D. Ralea care s'a ocupat ani de-a-rândul de această problemă şi care este încă tânăr şi în plină activitate spirituală, ne dă dreptul să sperăm că va scrie cândva şi această lucrare prin care suntem siguri că îşi va asigura un loc de frunte în istoria gândirii sociologice.

Alexandru Claudian, celălalt gânditor de esenţă sociologică al Universităţii din Iaşi, este mult mai puţin cunoscut de marele public, pentrucă este un cărturar retras, preocupat neîntrerupt de idei, fără o activitate publică prea întinsă. In schimb Al. Claudian a izbutit să adâncească în chip nebănuit un domeniu puţin cunoscut la noi — deopotrivă de instructiv pentru sociologie şi filosofie — anume: istoria socială a ideilor. Preocupările acestea l-au apropiat de Ştefan Zeletin şi l-au desemnat, după moartea acestuia, ca pe continuatorul cel mai de seamă al lui. In chipul acesta Al. Claudian, părăsind oarecum sociologia pentru istoria filosofiei, ajunge totuşi la o concepţie care luminează pe alte căi şi problemele sociologiei.

Reţinem trei din lucrările de interes sociologic ale lui Al. Claudian: „Cercetări filosofice şi sociologice" (Iaşi 1935) în care strânge laolaltă studii mai vechi răspândite prin reviste, „Colectivismul în filosofia lui Platon" (Iaşi 1936) şi cartea sa principală: „Originea socială a filosofiei lui Auguste Comte" (Bucureşti 1936).

Nu putem stărui aici asupra rezultatelor la care ajunge

1) Introducere în Sociologie, pag. 33—34.

Al. Claudian — acestea privesc mai mult istoria filosofiei — dar metoda şi viziunea sa de ansamblu merită să fie relevate şi în istoricul sociologiei româneşti.

„Adesea fără ca gânditorul s'o ştie lămurit", — precizează Al. Claudian — „societatea în care el trăieşte imprimă sufletului său pecetia bine desenată a unor tendinţe şi aspiraţii colective. Aceste aspiraţii leagă pe creatorii celor mai abstracte sisteme de idei de epoca istorică şi de ţara în care au trăit. *Substratul social al ideilor filosofice, prin intermediul substratului lor sufletesc, iată ce ne propunem să descoperim, în limita posibilului*" [1]). „Varietatea curentelor filosofice, altfel greu de explicat, se explică uşor dacă nu uităm că filosofia este justificarea teoretică a aspiraţiilor difuze ale unei epoci. Şi când se schimbă aspiraţiile colective, se schimbă şi filosofia" [2]).

Până acum Al. Claudian a izbutit să explice ştiinţific mai ales ideile politice ale lui Platon şi Comte, precum şi o seamă de asemănări pe care le găseşte între ideile acestor doi gânditori, demonstrând că „idealurile sociale nu pot fi operante decât în anumite condiţii economice, sociale, psihologice, culturale, care le favorizează" [3]).

„O serie de desamăgiri (cele dela Atena), — scrie Al. Claudian — şi mai ales nemulţumirea de o aristocraţie în care crezuse, făcuse pe Platon să adauge idealului politic al lui Socrate — aristocraţie sobră, înţeleaptă şi competentă politiceşte — asceza regimului colectivist, impus aristocraţiei de exemplul impresionant al filosofilor conducători politici. Alte desiluzii (dela Syracuza) l-au întors pe elevul lui Socrate la concepţii mai realiste, la o aristocraţie educată cu multă grijă, ca cea din *Legi*, dar fără regim colectivist propriu zis, aristocraţie pe care Socrate ar fi recunoscut-o, poate, părtaşe în unele privinţe la spiritul lui" [4]).

Sau, despre Aug. Comte: „cugetarea pozitivistă trebue condiţionată, în ce priveşte apariţia ei, atât în *timpul istoric*, cât şi în *stratificarea socială* a unui anumit moment istoric..." [5]). „Crescută pe tărâmul liberalismului revoltat contra Restauraţiei, filosofia pozitivistă este, de fapt, o *dizidenţă a liberalismului*, este filosofia „savanţilor" revoltaţi contra „industrialilor", răs-

1) Cercetări filosofice şi sociologice, pag. 6.
2) Op. cit. pag. 17
3) Colectivismul în filosofia lui Platon, pag. 105.
4) Op. cit. pag. 105—106.
5) Originea socială a filosofiei lui Auguste Comte. pag. 206.

coala ideologică a tinerilor intelectuali plini de avânt progresist contra unei burghezii care s'a împăcat mai uşor decât ei cu Restauraţia. Revoltă dublă: şi contra Restauraţiei clericale şi contra lipsei de orizont a burgheziei liberale" 1).

In sfârşit, despre asemănările dintre Platon şi Comte: „Dacă Platon şi Comte şi-ar fi văzut realizate cel puţin o parte din aspiraţiile lor vechi de acţiune politică eficientă, dacă le-ar fi fost îngăduit de împrejurările externe, ca şi de reacţiunea lor interioară, să contribue la progresul social, aşa cum îl concepeau ei, ei n'ar fi visat conducerea societăţii de către filosofi, (adică, în ultimă analiză, de către ei înşişi). Această idee constitue ieşirea pe care şi-a săpat-o pe planul teoretic o aspiraţie care nu izbutise să se realizeze şi *căreia nereuşita îi dă proporţii foarte mari*" 2).

Pe calea aceasta Al. Claudian ajunge nu numai să dea un temeiu ştiinţific istoriei filosofiei, dar şi să demonstreze *semnificaţia socială* a filosofiei şi deci necesitatea pentru orice sociologie „integrală" de a-şi încorpora problema sau cel puţin de a ţine seama de rezultatele obţinute de istoria socială a ideilor. Filosofia este şi ea, în mare parte, un *aspect* al vieţii sociale. De sigur istoria socială a ideilor şi sociologia cunoaşterii sunt îndeajuns de desvoltate în alte ţări, dar la noi este meritul lui Al. Claudian (alături de Şt. Zeletin) de a le fi indicat foloasele şi de a fi făcut cele dintâi aplicaţii largi şi doveditoare.

4. *Universităţile din Cluj şi Cernăuţi.* Catedra de sociologie a Universităţii din Cluj a fost ocupată după Unire, deodată cu românizarea ei, de Virgil Bărbat, un sociolog de mare bogăţie sufletească şi de un rar prestigiu de catedră, care însă a decedat în plină activitate, fără să fi putut da toate roadele de care era capabil.

Virgil I. Bărbat a lăsat în urma lui o operă foarte inegală ca valoare şi neunitară ca preocupări: cărţi, broşuri, articole de revistă şi de ziar, orientate mai ales practic, către problemele politice, educative, culturale şi economice 3). Prin vocaţie a fost sociolog al culturii, preocuparea de fenomenul cultural revenind mereu în scrierile sale ca un motiv fundamental al gândirii. Una din cele mai bune lucrări ale sale, „Imperialismul ame-

1) Op. cit. pag. 220.
2) Cercetări etc. pag. 104.
3) Cf. *I. E. Naghiu:* Viaţa şi opera lui Virgil Bărbat (1879—1931), Note biografice şi bibliografice (în rev. Sociologie Românească, III. 4—6, 1938, pag. 258).

rican"[1]), ne îndreptăţeşte să credem că Virgil Bărbat ar fi putut să închege lucrări mari şi durabile, dacă ar fi avut norocul să se realizeze pe deplin. In înfăţişarea ei de azi opera ştiinţifică a lui Virgil Bărbat este mai mult o schiţă promiţătoare, un plan de înaltă gândire, abia pornit spre înfăptuire. Poate că publicarea manuscriselor, rămase în urma sa, să schimbe situaţia aceasta[2]).

Virgil Bărbat va rămâne de sigur în istoria mişcării culturale de după războiu, prin cursurile sale universitare, prin „Extensiunea Universitară" dela Cluj, al cărei suflet a fost, prin publicarea „Revistei de Sociologie" şi colaborarea sa la publicaţiile politice şi culturale, dar ca om de ştiinţă amintirea lui va slăbi deodată cu dispariţia celor care l-au apucat în viaţă şi l-au putut preţui şi altfel decât prin scrieri.

Pentru istoria sociologiei româneşti este deosebit de preţios un articol al lui Virgil Bărbat din „Revista de Sociologie" pe care o conducea, întitulat „Sociologia — o schiţă istorică şi o definiţie"[3]), care ne lasă să vedem în chip neîndoelnic cât de mult a pierdut ştiinţa prin moartea sa prematură, care i-a tăiat nemilos putinţa de a-şi desvolta sistemul de gândire.

„Sociologia — scrie Virgil Bărbat — nu este un accident în viaţa spirituală a omenirii..." „Sociologia apare atunci când omul începe să privească de-a-lungul timpurilor cu ajutorul raţiunii lui şi atunci când el se simte destul de tare spre a încerca să domine cu ajutorul acestei raţiuni, vremea şi istoria neamului lui omenesc"[4]). Pasul spre problemele adevărat sociologice „va fi făcut atunci când omenirea, după ce comparase pe de o parte diferitele culturi, care apăruseră şi muriseră de-a-lungul vremurilor şi pe de altă parte, culturile existente şi variate, din diferitele părţi ale pământului zilelor noastre, se va întreba care este, la urma urmelor, unitatea de măsură şi de judecată a acestor culturi şi care este, prin urmare, esenţa oricărei culturi şi drumul care să o poată duce pe a noastră la o prosperitate cât mai durabilă"[5]). „Sociologia a voit să-şi creeze un obiect, propriu, al ei, desprinzând „societatea" de toate finalităţile

1) Cu subtitlul: Doctrina lui Monroe, Bucureşti, Cartea Românească, 1920. (*Naghiu* datează greşit lucrarea aceasta în 1913, căci ea a fost scrisă în 1912 şi publicată abia în 1920).

2) Lista acestor manuscrise a fost publicată de *Corina V. Bărbat* în Anuarul Universităţii din Cluj, 1931—1932 (după Naghiu, op. cit).

3) In Revista de Sociologie, I, Aprilie 1931, Cluj, pag. 23.

4) Op. cit. pag. 23—24.

5) Op. cit. pag. 26.

umane, acaparate de celelalte ştiinţe. Aceasta a fost o greşală..." pentrucă pe de o parte umanitatea este izvorul a tot ce este omenesc, pe de altă parte „umanitatea fără creaţia umană este o abstracţie, ceva neexistent". „Sociologia va avea drept misiune să precizeze noţiunea astfel completată, începând prin a fixa diferenţa dintre „om", considerat ca fiinţă culturală, în faţa omului-animal dela care el a pornit şi terminând cu caracterele esenţiale ale culturii. Ea va trebui să studieze apoi care sunt condiţiile de desvoltare ale omului cultural, sau mai pe scurt ale culturii şi în fine, să prindă direcţia, adică idealul acestui proces nou din univers... Sociologia este ştiinţa celei mai vechi preocupări omeneşti, ştiinţa creaţiei umane" [1]).

Dacă Virgil Bărbat ar fi izbutit să scrie un tratat de sociologie ca ştiinţă a culturii, probabil că ar fi dat la iveală opera mare a vieţii lui şi ar fi dăruit sociologiei româneşti o concepţie de temeiu, menită să-şi taie un drum propriu şi să ducă la roade de lungă durată.

Dintre colaboratorii lui Virgil Bărbat pot fi amintiţi Const. Sudeţeanu, urmaşul său la catedra din Cluj, şi George Em. Marica, elevul său cel mai apropiat, asistent la aceeaşi catedră.

C. Sudeţeanu n'a publicat până acum decât scrieri fără importanţă. „Introducere în sociologia lui Aug. Comte" (Arad 1925) sau „Durkheim şi doctrina şcoalei sociologice franceze" (Cluj 1936) sunt lucrări de popularizare, iar „Opinia publică" (Cluj 1935) e lipsită de valoare ştiinţifică [2]). Singurul merit de necontestat al lui C. Sudeţeanu este traducerea cărţii lui Emile Durkheim: Regulile metodei sociologice (Bucureşti 1924), care a ajutat destul de mult la formarea unei culturi sociologice în ţara noastră.

George Em. Marica a publicat până acum două lucrări serioase şi documentate de istoria sociologiei: „Emile Durkheim. Soziologie und Soziologismus" (Jena 1932), teză de doctorat la Colonia şi „Problema culturii moderne în sociologia germană" (Bucureşti 1935) în care înfăţişează sistemele de gândire ale lui F. Tönnies, G. Simmel şi M. Weber. Dacă George Marica va reuşi să aducă şi o contribuţie originală la sociologie, va putea fi socotit de sigur printre sociologii de valoare ai României.

Tot la Universitatea din Cluj, profesează Eugeniu Spe-

1) Op. cit. pag. 33-34.

2) Cf. *D. Gusti*: Raportul pentru verificarea titlurilor, lucrărilor şi activităţii candidaţilor la catedra de sociologie a Universităţii din Cluj (în rev. Sociologie Românească, I. 3. 1936, pag. 10).

rantia la catedra de filosofia dreptului, care a avut un timp în titulatura catedrei sale şi sociologia. Jurist, psiholog, pedagog, filosof, estetician, manifestat prin numeroase lucrări, Eugeniu Sperantia este în aceeaşi măsură şi sociolog, unul dintre cei mai interesanţi şi mai productivi din ţara noastră. Lucrările sale merită deci o analiză specială, pe care vom face-o într'un paragraf aparte.

La Universitatea din Cernăuţi catedra de sociologie şi etică este ocupată de Profesorul Traian Brăileanu, unul dintre cei mai harnici şi mai apreciaţi sociologi români. Revista sa „Insemnări Sociologice" care şi-a încetat apariţia, strânsese în jurul său o seamă de tineri preocupaţi de sociologie. Dintre aceştia amintim mai ales pe Leon Ţopa, asistent pe lângă catedra de sociologie a Universităţii din Cernăuţi, un tânăr harnic şi pregătit.

Insemnătatea Profesorului Traian Brăileanu întrece cu mult câmpul de activitate universitară, ca şi a Profesorilor Petre Andrei şi Eugeniu Sperantia, încât îl vom trata ca şi pe aceştia, într'un paragraf aparte. Abia atunci vom putea judeca la justa ei valoare desvoltarea sociologiei universitare din România.

5. *Petre Andrei.* Profesorul Petre Andrei are pentru desvoltarea sociologiei româneşti o îndoită semnificaţie: 1) este cel dintâiu sociolog format în ţară, într'o universitate românească; 2) este un sistematician de frunte, căruia sociologia românească îi datorează până acum cea mai vastă orânduire ştiinţifică de material şi un puternic spirit de metodă.

Petre Andrei s'a format în cel dintâiu seminar de sociologie din ţară, în Seminarul Universităţii din Iaşi, de sub conducerea Profesorului D. Gusti. Studiile pe care le-a făcut ulterior în străinătate au însemnat de sigur o adâncire şi o completare a pregătirii sale ştiinţifice, dar temeiurile acesteia le-a căpătat în ţară. Dacă ţinem seama de faptul că o universitate nu se poate mândri cu profesorii ei pregătiţi în străinătate, decât în sensul că se bucură de activitatea lor, că meritul ei constă numai în elementele pe care ea însăşi le poate forma, Petre Andrei este cea dintâi şi până astăzi cea mai mare mândrie a învăţământului sociologic din România. Elev al Profesorului D. Gusti, Petre Andrei a devenit în curând el însuşi un strălucit maestru în specialitatea care ne preocupă. In desvoltarea românească a sociologiei faptul acesta nu poate fi trecut cu vederea.

Pentru începuturile ştiinţifice ale Profesorului Petre Andrei, literatura sociologică din ţară păstrează un document deo-

sebit de prețios. Sunt acele „Studii sociologice și etice — Din lucrările Seminarului de Sociologie și Etică al Facultății de Litere și Filosofie din Iași; Director: Dimitrie Gusti; vol. I. și II", apărute la Iași în 1915. Petre Andrei semnează studiul masiv și documentat despre: „Mecanicism și teleologism în sociologia contemporană: 1) Mecanicism și teleologism în sociologia lui H. Spencer și G. Tarde; 2) Sociologia marxistă și sociologia neokantiană, — și o anexă: Despre procesul de cunoaștere și recunoaștere al valorilor, în care își expune ideile personale [1]).

Inrâurirea Profesorului D. Gusti asupra primelor lucrări ale lui Petre Andrei este foarte firească și ușor de arătat. „Viața socială, realitatea socială" — scrie P. Andrei — „a cărei esență este voința socială, este complexă și are mai multe elemente, mai multe aspecte decât au considerat sociologia marxistă și cea neokantiană. Acele elemente nu stau într'un raport de dependență genetică, nu se pot reduce unele la altele. Realitatea socială e constituită de anume elemente, deci are *elemente constitutive* și e călăuzită, e organizată de alte anumite elemente, care sunt *elemente organizatoare*. Elementele constitutive, care sunt manifestările psihice și fenomenele economice, formează *structura unității sociale*, iar elementele organizatoare: fenomenele politice și juridice formează *funcțiunea realității sociale*... între aceste elemente există un raport de coexistență originară, sau, cum spune *D. Gusti*, un *paralelism*, căci toate cele patru elemente considerate sunt în orice realitate socială, poate nu în același grad de desvoltare, dar sunt, căci fără ele nu putem avea o realitate socială formată, cu structură și funcțiune" [2]). Concluzia că „în locul monismului materialist marxist și al monismului neokantian" trebue să se introducă „un monism voluntarist" în sociologie este tot gustiană [3]).

---

1) Celelalte lucrări ale Seminarului din Iași sunt semnate de *Neculai Ghiulea*: Mecanica și matematica în științele sociale: *Corina N. Leon* · Sociologia ideilor-forțe după A. Fouillée; *Gheorghe Savul*: Incercări asupra problemei individualului și socialului în producțiunea artistică; *Ion Setlacec*: Despre evoluționism economic, I. Considerațiuni asupra legilor evoluției economice; II. Despre socialismul de stat și socialismul de catedră.

2) *P. Andrei*, op. cit. pag. 146—147.

3) *P. Andrei*, op. cit. pag. 148. Inrâurirea Profesorului Gusti asupra scrierilor din tinerețe ale lui P. Andrei se poate urmări și în etică. După P. Andrei idealul îl constitue cultura, iar „valorile culturale sunt opera personalității" (Despre procesul de cunoaștere și recunoaștere al valorilor, cit. pag. 164). După D. Gusti idealul etic este personalitatea creatoare de valori culturale.

Cf. și lucrarea principală de etică a Profesorului *P. Andrei*: Problema fericirii, fundamentul său etico-sociologic (Iași 1921) în care susține că „sco-

In lucrările de mai târziu Profesorul P. Andrei își închează treptat un sistem personal de sociologie şi adoptă chiar poziţii potrivnice faţă de doctrina fostului său profesor [1]). In privința aceasta trebue să ţinem seama mai ales de cele două lucrări fundamentale ale sale: Probleme de sociologie [2]), din 1927 şi Sociologie Generală [3]), din 1936, prima, o colecţie de studii substanţiale, publicate anterior în revistele de specialitate, a doua un vast tratat scris pe baza experienţei de profesor, cu referinţe la literatura sociologică din toată lumea.

Punctul de plecare al Profesorului Petre Andrei în gândirea sa sociologică îl constitue problema metodei. ,,Discuția asupra metodei, pe care o întrebuințează sociologia în cercetarea fenomenelor sociale", — scrie Petre Andrei — ,,are o foarte mare importanță, pentrucă a explica metoda înseamnă a lămuri în acelaşi timp şi obiectul de cercetat" [4]).

Despre metodă Petre Andrei se întreabă: ,,există o anumită metodă unitară, recunoscută de toți drept cea mai bună și întrebuințată în toate științele — sau fiecare ştiinţă are metodele sale proprii?" Soluțiile sunt grupate în două categorii: ,,Monismul metodologic", care afirmă ,,necesitatea unei metode unitare pentru toate științele, indiferent de obiectul lor" şi ,,dualismul metodologic", care susţine ,,deosebirea metodelor după obiectul de cercetare sau după grupele de științe" [5]).

Petre Andrei socoteşte că ,,din punct de vedere metodologic sociologia trebue să fie *eclectică*... să utilizeze întotdeauna observația şi experimentul, clasificarea şi generalizarea, inducția şi deducţia, pentrucă fenomenele sociale sunt determinate de factori mai numeroşi şi mai variați decât cele fizice. Fenomenele sociale sunt produsele sufletului omenesc, în primul rând, ele se desvoltă însă într'un mediu fizic și biologic şi sunt condiționate istoricește, de aceea sociologia nu se poate limita la întrebuinţarea unei singure metode rigide" [6]).

---

pul moral, idealul etic e umanitatea", iar „umanitatatea e totalitatea valorilor culturale omeneşti" şi mijlocul de realizare e personalitatea (pag. 136). Pentru problema valorilor vezi şi teza de doctorat: Filosofia valorii (litografiată, Biblioteca Facultăţii de Litere din Iaşi), care ar fi meritat să fie tipărită.

1) Cf. „Sociologie Generală", în care pune la îndoială valoarea teoretică a monografiilor sociologice, recunoscând doar valoarea lor descriptivă (pag. 296).

2) Bucureşti, ed. Casei Şcoalelor (316 pag).

3) Craiova, ed. Scrisul Românesc (590 pag).

4) Probleme de sociologie, pag. 73.

5) Op. cit. pag. 76.

6) Op. cit. pag. 95.

Chestiunea metodei îl duce pe Petre Andrei la analiza vieţii sociale şi la o concepţie sociologică personală, care merită să fie pusă în adevărata ei lumină, fiind o contribuţie ştiinţifică nu numai interesantă, dar şi preţioasă ca adevăr.

„Fenomenele sociale, transformările societăţii şi ale statului, formele juridice, economice, religioase, nu le poate cerceta sociologul, dacă se mărgineşte să arate numai fundamentul lor material, căci toate acestea indică o existenţă spirituală necesară, care se manifestă ca o puternică forţă creatoare. Societatea e produsul spiritului, e o parte din spirit. Intradevăr nu orice grupare de indivizi se poate numi societate; astfel simpla juxtapunere spaţială a mai multor oameni nu formează societatea... Numai când o grupare, o mulţime de indivizi, are un scop comun, numai atunci se formează o societate. Dar şi această idee de scop comun trebue bine înţeleasă... Pentru ca să putem vorbi de societate trebue neapărat să existe relaţii de reciprocitate între indivizi. Numai acolo unde oamenii au legătură între ei, urmărind un scop comun, numai unde e o conştiinţă comună, idei şi sentimente comune, există cu adevărat o societate. Prin urmare societatea umană nu este o sumă mecanică de unităţi, ci ea apare ca o adevărată totalitate, ca o organizaţie teleologică, cu un spirit al ei, cu voinţa şi viaţa proprie deosebită de aceea a indivizilor"[1]).

Analiza aceasta îl apropie pe Petre Andrei din nou de D. Gusti, păstrând însă o independenţă destul de accentuată. „Esenţa societăţii — scrie Petre Andrei — este *comunitatea de scop*, de *interese*, de aceea propriu zis societatea ne apare ca o *comunitate teleologică*, care creează apoi comunitatea de sentimente şi de idei. Dar scopul, interesul, sunt în funcţie de voinţă, încât în ultima instanţă, voinţa apare ca factorul fundamental pentru constituirea societăţii, când vorbim despre voinţă, nu ne gândim însă la voinţa individuală... ci e vorba de o voinţă superioară celei individuale, de *voinţa socială*... Această voinţă nu este o rezultantă a unor voinţe individuale concordante, ci ea cuprinde în sine voinţe diferite, legate într'o unitate durabilă, ea înglobează într'un tot motive convergente şi divergente de acţiune. Această voinţă ne impune şi ne constrânge prin organele sale"[2]). „Societatea este deci o comunitate psihică şi ca atare sociologia va trebui să utilizeze şi *metoda psihologică* în cercetarea fenomenelor sociale"[3]).

1) Op. cit. pag. 95—97.
2) Op. cit. pag. 97—98.
3) Op. cit pag. 99. Faţă de tendinţa Profesorului D. Gusti de a îngloba

Concepţia aceasta schiţată în „Probleme de sociologie" este desvoltată pe deplin în tratatul de „Sociologie Generală", pe aceeaşi bază eclectică, nedogmatică, de sinteze personale a adevărurilor aflate în diferite sisteme.

Petre Andrei porneşte mai ales dela două concepţii sociologice contemporane: dela sociologismul lui Durkheim şi dela formalismul şi relaţionalismul sociologic (G. Simmel, Max Weber, L. von Wiese), care în aparenţă nu pot fi conciliate, dar care de fapt nu pot lămuri decât împreună realitatea socială în toată complexitatea ei. „...Fiecare concepţie are o parte de adevăr, toate fiind însă unilaterale, pentrucă nu privesc decât un aspect al problemei şi nu cercetează societatea în totalitatea ei reală" [1]). Meritul deosebit al Profesorului Petre Andrei constă tocmai în desăvârşirea celor două concepţii amintite şi într'o superioară îmbinare şi întrebuinţare ştiinţifică a lor.

„Societatea are un îndoit caracter, ea apare mai întâi ca ceva exterior, care ne depăşeşte şi ni se impune, dar în acelaşi timp este şi interioară, existentă în sufletul nostru, pentrucă toate fenomenele şi instituţiile sociale constau în ultima instanţă din anumite forme şi modalităţi de relaţii între indivizi" [2]). „Fenomenele sociale, ca raporturi dintre indivizi, sunt bazate pe fapte psihice, chiar dacă ele apar cu un caracter exterior şi constrângător" pentrucă „*instituţiile sociale sunt numai forme de obiectivare şi de concretizare a raporturilor dintre indivizi.* Şi dacă ele au un caracter obiectiv şi constrângător, aceasta se explică, în primul rând, prin faptul că produsele spiritului chiar şi cele care par foarte subiective, toate se pot obiectiva, dobândind un caracter concret şi impersonal... Societatea trăieşte în noi, dar în acelaş timp trăieşte şi prin noi... Fiecare individ găseşte, dela naşterea sa, instituţii create de generaţiile anterioare, legi şi obiceiuri sub a căror dominare creşte şi a căror influenţă se imprimă adânc în spiritul său. Dar toate legile, toate instituţiile, au fost la origine *raporturi vii ale unor indivizi*, rezultate ale unor trebuinţi simţite, nu numai ceva rece şi exterior, cum le vedem noi astăzi" [3]).

Profesorul Petre Andrei precizează însă că prin această

toate metodele în monografia sociologică, Profesorul P. Andrei susţine necesitatea de a întrebuinţa toate metodele în chip convergent, fără o erarhizare a lor.

1) Sociologie Generală, pag. 144.
2) Op. cit. pag. 146
3) Op. cit. pag. 147 şi urm.

interpretare nu ajunge la nominalism sau individualism, căci nu priveşte societatea numai ca un nume pentru gruparea indivizilor, ci vede în ea „o realitate cu vieaţă proprie, deosebită de aceea a indivizilor şi care poate influenţa pe individ, dar care totuşi trăieşte prin indivizi". După Petre Andrei „fenomenele sociale sunt relaţii dintre oameni *substanţializate, concretizate, obiectivate*" 1).

„Societatea este o realitate, care trăieşte prin indivizi, dar durează mai mult ca ei şi îşi materializează existenţa în diferite obiecte. Religie, drept, artă, ştiinţă, ne apar ca şi cum ar fi produse ale unei realităţi superioare, exterioare şi independente faţă de noi, tocmai pentrucă ele se formează treptat, treptat, prin aportul fiecărei generaţii şi se concretizează în fapte. Conţinutul lor rămâne însă tot spiritual şi tot produs al raporturilor interindividuale, deşi întotdeauna aproape nu se mai recunoaşte partea individuală de colaborare. In acest mod dobândeşte societatea o existenţă de sine stătătoare" 2). Societatea poate fi definită deci ca „o totalitate de relaţiuni interindividuale, obiectivate şi concretizate în instituţiuni" 3).

Formula aceasta nu este numai ingenioasă, ci ne ajută să înţelegem mai precis mecanismul de formare şi funcţionare a vieţii sociale, care rămâne în multe sisteme sau nelămurit, sau obiect de pură speculaţie filosofică.

„Faţă de societate individul apare într'o dublă hipostază, jucând două roluri, când *pasiv*, când *activ*, căci el suferă influenţa fenomenelor sociale, este determinat de ele, dar şi el le poate influenţa prin puterea spiritului său creator. El este suportul fenomenelor sociale, dar şi agentul cu putere de inovaţie. De aceea explicarea societăţii nu va putea fi complectă şi adevărată dacă se va neglija cu totul individul şi mai ales nu se va putea explica evoluţia socială, fără a se lua în considerare individul. Societatea în evoluţia sa, îşi schimbă structura necontenit, dar în toată gama acestor schimbări agentul activ, dinamic, este omul. In orice societate au loc două procese succesive, care se repetă mereu şi anume *un proces de individualizare* şi un altul *de socializare* sau *tipizare*" 4).

„Psihismul omenesc este întradevăr un reflex al societăţii, dar el are în acelaşi timp puterea de a prelucra datele sociale

1) Op. cit. pag. 148
2) Op. cit. pag. 148—149.
3) Op. cit. pag. 363.
4) Op. cit. pag. 149.

în mod propriu şi de a crea lucruri noui, care sunt apoi socializate şi tipizate. Incât individul apare ca un factor dinamic de prima importanţă în evoluţia socială. Iată în ce mod înţelegem noi" — conchide Petre Andrei — „că societatea e în funcţie de indivizi şi indivizii în funcţie de societate. Sociologia, ca ştiinţă de sine stătătoare, trebue să studieze tipurile generale de instituţii, precum şi modurile de obiectivare şi concretizare ale relaţiilor sociale în instituţiuni"[1]). „A explica societatea în mod obiectiv înseamnă a cerceta cum dobândesc fenomenele de relaţie reciprocă un corp şi cum se concretizează ele în instituţii cu viaţă proprie"[2]).

Concepţia aceasta a Profesorului Petre Andrei a fost schiţată şi în lucrarea sa „Das Problem der Methode in der Soziologie" (Lepzig, 1927), încât este cunoscută şi apreciată şi în străinătate[3]). Este o verificare, de care trebue să se ţină seamă în judecarea străduinţelor sociologice a acestui gânditor, care ocupă de mult un loc de frunte în cadrul universităţii şi ştiinţei româneşti.

„Sociologia generală" a Profesorului Petre Andrei este foarte bogată în idei şi în material documentar, încât ne este greu să-i înfăţişăm complet conţinutul. E destul să notăm că în fiecare capitol, (1. Sociologia ca ştiinţă, 2. Ce este sociologia, 3. Raporturile dintre sociologie şi alte ştiinţe, 4. Metodologia sociologiei, 5. Ce este socieatatea: natura şi esenţa ei, 6. Factorii şi condiţiile vieţii sociale, 7, Geneza vieţii sociale şi formele ei, 8. Structura şi evoluţia societăţii), Petre Andrei expune pe lângă concepţiile personale, teoriile mai de seamă care circulă azi în ştiinţă, ca să ne dăm seama că tratatul acesta de sociologie este în acelaşi timp o preţioasă istorie a doctrinelor sociologice.

Pe de altă parte — pentru a nu pierde din vedere sistemul său întreg de gândire socială — trebue să precizăm că Profesorul Petre Andrei n'a publicat până acum decât ideile sale de sociologie generală. Petre Andrei desparte însă ştiinţa societăţii (Sociologia) de ştiinţa statului (Politica), iar sociologia o divide în sociologie generală şi sociologie specială. („Prima va trebui să fie... teoria societăţii omeneşti,

1) Op. cit. pag 150.
2) Op. cit. pag. 281.
3) Cf. şi precizările Profesorului *Petre Andrei* în legătură cu unele obiecţii care i s'au adus de criticii germani (Sociologie Generală, pg. 150—151). Petre Andrei este cunoscut în străinătate şi prin lucrarea: Die soziologische Auffassung der Erkenntnis, Berlin 1927.

arătând ce este ea, care e natura societății, ce înseamnează structura socială, care sunt elementele și condițiile necesare pentru existența unei societăți, precum și în ce constă procesul de transformare socială. In schimb sociologia specială are menirea de a studia diferitele tipuri de instituțiuni în evoluția lor, începând dela forma cea mai primitivă, dela clanul nediferențiat și până la statul național din zilele noastre"[1]). Prin urmare Profesorul Petre Andrei mai are de publicat o Politică și un sistem de Sociologie specială, ca să dea la iveală toate preocupările sale în legătură cu organizarea și evoluția societății.

6. *Traian Brăileanu*. Profesorul Traian Brăileanu este un scriitor fecund, care a publicat nu numai lucrări de sociologie, ci și de etică, politică și teoria cunoștinții[2]). Pentru cunoașterea gândirii sale sociologice trebuesc consultate mai ales: Introducerea în Sociologie, din 1923, și Sociologia Generală, din 1926.

Meritul deosebit al Profesorului Traian Brăileanu în desvoltarea sociologiei românești constă în încercarea de a fructifica în știință un sistem românesc de gândire: filosofia lui Vasile Conta.

„...Ceeace constitue originalitatea și genialitatea lui Conta" — scrie Traian Brăileanu — „este distincțiunea între forme evolutive și forme neevolutive, o chestiune de importanță fundamentală pentru problema sociologică, și care nu-și poate găsi, după părerea mea, o soluțiune mai nimerită de cum e cea dată de Conta"[3]). E vorba despre raporturile dintre „sistem" și „elementele" sale, așa cum le-a conceput Conta, și care îl ajută pe Profesorul Traian Brăileanu să emită o teorie originală în sociologie.

„Sistemul, cum este organismul viu sau orice alt sistem, poate fi analizat până la cele mai mici elemente, dar nicicând noi nu vom putea explica sistemul prin părțile sale, *noi nu vom putea compune un sistem din elementele combinate de noi.* Orice

1) Sociologie Generală, pg. 165.

2) Amintim: Die Grundlegung zu einer Wissenschaft der Ethik, Wien und Leipzig, 1919; Despre condițiunile conștiinței și cunoștinței, Cernăuți 1912; Politica, Cernăuți 1928; Sociologia și arta guvernării, 1937; Statul și comunitatea morală, Cernăuți, 1936. *Traian Brăileanu*, este colaborator la Revue Internationale de Sociologie — încât ideile sale mai de seamă sunt cunoscute și peste hotare.

O bună expunere a sistemului de sociologie al Profesorului Traian Brăileanu se găsește în articolul lui *Leon Țopa*: La Sociologia in Romania (estratto da „Genus", vol. III. nr. 1—2, Maggio 1938).

3) Introducere în Sociologie, pg. 12.

sistem vom consttiui, lui îi va lipsi lucrul esenţial, *pe care-l poate dobândi numai în contact cu alte sisteme şi care este autonomia*. Procedarea dela elemente la sistem, ne va da totdeauna un mecanism, nicicând un organism"[1]).

Majoritatea doctrinelor sociologice au nesocotit acest adevăr, crezând că pot construi societatea din elementele ei. „Adevărul e tocmai invers: însuşirile individuale sunt explicabile prin analiza comunităţii în care se naşte şi trăieşte individul". „Individul dispare într'un sistem" pe care Profesorul Brăileanu îl numeşte „comunitatea omenească". „Raporturile *interindividuale*, din cari se explică fenomenele „naşterii", desvoltării şi „morţii" individului, formează obiectul ştiinţei etice, care în acest fel ar forma partea întâia, critică, a filosofiei sociale. In partea a doua ar trebui continuată cercetarea dela punctul dispariţiei individului în comunitate. In acest punct, separaţiunea biologică şi psihică a individului, autonomia sa, *care are o mare importanţă reală pentru individul-sistem în raport cu indivizii-sisteme*, devine o iluzie, o nerealitate, o ficţiune. Inaintea noastră se ridică altă realitate: comunitatea". De unde definiţia sociologiei ca „ştiinţa despre raporturile intercomunitare"[2]).

Aşa dar, individul şi comunitatea sunt sisteme autonome, care revin spre cercetare eticei şi sociologiei. Sociologia nu se ocupă de individ, ci de comunitate.

Profesorul Traian Brăileanu elimină deci „opoziţia dintre individ şi societate" prin recunoaşterea autonomiei individului şi prin conceperea societăţii ca un sistem ireductibil la indivizii componenţi. Comunitatea nu poate fi explicată „prin raporturi interindividuale, prin asociere de indivizi, ci prin diferenţierea originară de ţesuturi sociale"[3]).

De aici ipoteza Profesorului Traian Brăileanu: „*Societatea este un sistem autonom sau o formă evolutivă*"[4]). Societatea este... un organism ,un sistem, caracterizat prin echilibrul părţilor din care este compus. Aceste părţi nu sunt însă reprezintate prin indivizi, ci prin ţesuturi sociale în stare să creeze, pentru adaptarea societăţii la mediul împrejmuitor, organele necesare menţinerii echilibrului"[5]).

Faptul elementar al societăţii omeneşti nu este un agregat

1) Op. cit pg. 18.
2) Introducere în Sociologie, pg. 20.
3) Sociologia Generală, pg. 23.
4) Sociologia Generală, pg. 28.
5) Sociologia Generală, pg. 38.

omogen de indivizi, ci *diferențierea în sexe și vârste,* din care s'au desvoltat ulterior societatea complexă. „Toate formele sociale nu sunt decât variații ale raporturilor între țesuturile biologice, adică între sexe și vârste" [1]).

„Structura fundamentală e dată din capul locului, și ea nu se poate schimba: o anumită rasă sau varietate biologică omenească constantă într'un mediu constant va da acelaş tip social. Variațiunile tipurilor sociale pot fi deci reduse la înrâuririle unor factori externi care acționează asupra structurii sociale sau în mod direct sau prin mijlocirea tipului biologic dependent de ele" [2]).

Diferențierile sociale pot fi reduse deci la cauze externe „*Intre aceste cauze sau forțe externe* îl găsim și pe individ, care, prin acțiunea sa, îi imprimă societății omenești caracterul specific omenesc, deosebit de caracterul societăților animale" [3]). Individul înrâureşte asupra mediului ce-l împresoară și deci și asupra mediului social, prin modul cum interpretează fenomenele supuse observației sale. Raportul dintre individ și societate este deci altfel decât în sistemele sociologice curente. „Dacă facem sociologie și năzuim a explica fenomenele sociale, raportul între societate și individ este unul dintre multele raporturi posibile între societate și totalitatea mediului cu care stă societatea în contact, iar dacă facem psihologie individuală, vom trebui să ținem seama și de faptul că individul trăeşte și în societate, deci pe lângă contactul său cu obiectele moarte, cu animalele, cu semenii săi etc., vom avea să analizăm și efectele contactului său cu sistemul social" [4]).

Rosturile sociologiei și problemele ei se deduc după aceste considerații cu destulă limpezime. „Sociologia generală trebue să ne dea conceptul lămurit al comunității omenești ca sistem autonom, ca formă evolutivă" [5]), și are de descoperit și fixat toate legile sociale, întemeiate pe principiul cauzalității generale [6]). Dacă se urmăresc efectele înrâuririi mediului ambiant asupra societății și se studiază deci structura societății în condițiunile în care se găseşte, se dobândesc legi sociale statice; dacă se urmăresc efectele acțiunii societății asupra mediului sau funcțiunile societății, se dobândesc legi sociale dina-

1) Sociologia Generală, pg. 61.
2) Op. cit. pg. 62.
3) Pg 63.
4) Pg. 70.
5) Sociologia Generală, pg. 73.
6) Pg. 74.

mice. Profesorul Traian Brăileanu precizează că „nici când nu sunt date, în timp şi spaţiu, aceleaşi condiţiuni, acelaş complex de forţe, astfel că în mod necesar fiecare societate îşi va avea caracterul ei individual unic. Prin comparaţia, în timp şi spaţiu, a complexelor de forţe cari acţionează asupra sistemului social, se vor putea fixa cu privire la structură tipuri sociale, fie ca faze de desvoltare ale aceleiaş societăţi, fie ca varietăţi de forme sociale". La fel, „societatea fiind o formă evolutivă, modul ei de acţiune, va depinde de faza de desvoltare, în care se găseşte într'un moment dat; ea nu va acţiona deci nici când într'un mod identic. Prin comparaţia felului de comportare a societăţilor în diferitele faze de desvoltare în care se află, putem dobândi tipuri sociale dinamice. Legile sociale generale, statice şi dinamice vor putea fi fixate din sinteza celor două puncte de vedere, întrucât fenomenele sociale pot fi considerate ca fiind produse de sistemul social, fie prin schimbarea structurii sale (a raportului între părţile sale constitutive), fie prin acţiunea societăţii asupra mediului (prin schimbarea structurii mediului ambiant)" [1]).

In cuprinsul staticei sociale Traian Brăileanu stabileşte principiul că „structura unei societăţi va fi determinată de înrâurirea mediului ambiant, deci ea va fi expresia adecvată a acţiunii mediului ambiant asupra societăţii" [2]). De unde concluzia că după „forţele care acţionează asupra comunităţii" se poate stabili „tipul social structural". Astfel „mediul ambiant ca totalitate (sistemul cosmic)" determină „familia (comunitatea biologică diferenţiată în sexe şi vârste)". „Forţele fizice (climatul, poziţiunea geografică, structura şi configuraţia solului)" determină „seminţiile (varietăţile antropologice)". „Flora şi forma" determină „genurile de viaţă (culegători, pescari, vânători, păstori, agricultori)". „„Forţele politice (comunităţile străine)" determină formarea statelor, pentru asigurarea autonomiei. Individul determină comunităţile juridice, adică o ordine socială sau legi care să înlesnească şi să asigure viaţa comună şi colaborarea paşnică.

In cuprinsul dinamicei sociale, care are de fixat funcţiile comunităţii, rezultatele acţiunii ei asupra mediului, Traian Brăileanu stabileşte „funcţiunile sociale desprinse de acţiunea mediului ambiant" şi „sistemele creiate prin funcţiunea societăţii".

1) Sociologia Generală, pg. 75.
2) Op. cit. pg. 76.

Astfel „educaţia creează „tipul psihic individual (adaptat la ordinea socială)". „Politica" la rândul ei creează „statul identic cu naţiunea (sistemul social autonom adaptat la mediul internaţional)". „Economia" şi „industria" creează „sistemul social autarc (adaptat la mediul biologic şi fizic)". In sfârşit, „religia (ştiinţa)" creează „cosmosul corespunzător ordinei sociale"[1]).

Iată în liniile lui mari sistemul de sociologie al Profesorului Traian Brăileanu, aşa cum este înfăţişat în lucrările de până acum. Profesorul Traian Brăileanu a anunţat o desvoltare specială a acestui sistem ca o „teorie a comunităţii omeneşti", care va însemna, de sigur, încoronarea operei sale ştiinţifice. Dar indiferent de lucrarea aceasta, sistemul publicat permite o ordonare satisfăcătoare a problemelor sociologice şi cel puţin în mâna celui care l-a gândit şi a adepţilor săi, este un instrument folositor pentru sistematizarea şi înţelegerea fenomenelor sociale, ceeace nu se poate spune decât despre foarte puţine sisteme din sociologia contemporană.

7. *Eugeniu Sperantia.* Profesorul de Enciclopedia Dreptului dela Universitatea din Cluj e un gânditor multilateral, cu o bogată activitate publicistică, îndeajuns de cunoscută şi în străinătate. Dintre lucrările sociologice ale lui Eugeniu Sperantia amintim „Tradiţia şi rolul ei social — studiu de sociologie biologică" (Oradea, 1929), „Factorul Ideal — Studii sociologice şi aplicări la vieaţa noastră naţională" (Oradea, 1929), „Fenomenul social ca proces spiritual de educatie" (Oradea, 1930), „Curs de Sociologie Generală"[2]), (Oradea, 1932), „Problemele Sociologiei contemporane" (Bucureşti, 1933), „Perspectiva istorică în viaţa socială, în cultură şi în educaţie" (Bucureşti, 1934) şi lucrarea masivă care umple un gol în literatura sociologică românească: „Introducere în Sociologie, Tomul I, Istoria concepţiilor sociologice; Tomul II, Principiile fundamentale ale Sociologiei" (Cluj, 1938 şi 1939, 772 pg.).

„Vieaţa socială — scrie Eugeniu Sperantia, — e interacţiunea conştiinţelor. Participăm la vieaţa cu adevărat socială, exclusiv prin fiinţa noastră spirituală. Contactul nostru material ţine de mecanică, de fizică, de chimie, sau de fiziologie, dar nu de sociologie. Mânile şi picioarele noastre nu fac parte din lumea socială, şi nici n'o pot ajunge vreo dată; numai stările

1) Cf. Sociologia Generală, pg. 236.

2) Partea I. Teoriile determinismului social. 1930—1931. Note luate la prelegeri şi editate de studenţii Toma V. Ştefănescu, Tiberiu Popovici şi I. Ţărângă. Facultatea de Drept din Oradea.

noastre psihice o pătrund în măsura în care se comunică dela o conştiinţă la alta. Atitudinile psihice care rămân subiective, care nu exercită nici o acţiune obiectivă asupra altor conştiinţe, sunt sociologiceşte inexistente. Conştiinţele diverse, ca energii diferite. puse în contact şi acţionând unele asupra altora, constituesc o sinergie asemănătoare aceleia la care se reduce organismul fiziologic. Şi dintr'una şi din cealaltă nu fac parte decât acele elemente care se înfăţişează ca energii şi care exercită o acţiune. Reprezentări, idei, credinţe, sentimente, aprecieri, aspiraţii, deciziuni, iată principalele elemente constitutive ale organismului social; toate sunt de aceiaş natură şi origine: toate sunt spirituale. Ele se determină reciproc, fiecare pe toate şi toate pe fiecare"[1]).

Sociologia trebue să se ocupe de „factorul ideal", de „masa sau sistemul valorilor circulante". „Factorul ideal al vieţii sociale — scrie Eugeniu Sperantia — poate... să fie studiat separat, abstracţie făcând de influenţele sale reciproce cu factorul antropologic, individual şi gregar. Realitatea acestui „factor ideal" este însă de natură pur socială. El nu există decât socialmente, şi tot ce există socialmente trebue să-l conţină. El este realitatea centrală a vieţii sociale"[2]). Şi Eugeniu Sperantia ajunge să schiţeze liniile mari ale unui sistem de sociologie a „factorului ideal", care ar lua locul filosofiei culturii.

„...Cele trei chestiuni speciale care trebuesc elucidate pentru deplina înţelegere a vieţii sociale — susţine Eugeniu Sperantia — vor fi următoarele:

„1. Problema culturii în genere, a esenţii şi structurii ei, a alcătuirii şi transformărilor ei. E problema „factorului ideal" sau „axiologic"; e problema simplexiei şi corelaţiunilor reciproce ale „valorilor circulante".

„2. Problema repercusiunii „factorului ideal" asupra celui antropologic; problema dirijării şi modificării manifestărilor individuale prin acţiunea „factorului ideal". Dar aceasta e pe deoparte tocmai problema „civilizaţiei" (ca educaţie a grupului) şi de alta: a „educaţiei" (civilizarea individului). Unul dintre efectele pe care această acţiune le implică este însăşi coeziunea *socială* a indivizilor. Altul e contagiunea socială (cum sunt: alcoolismul, sinuciderea) în ceea ce are ea pur sufletesc şi abstracţie făcând de factorul antropologic-individual.

1) Tradiţia şi rolul ei social, pg. 104—106.
2) Problemele Sociologiei contemporane, pg 27.

„3. Problema influenţii exercitate de către particularităţile raselor şi de toţi factorii bio-fiziologici asupra „factorului ideal" (asupra structurii, naturii, naşterii şi evoluţiunii lui). Apoi: repercusiunile împrejurărilor materiale asupra civilizaţiei şi educaţiei, deci asupra fizionomiei grupelor sociale. Considerentele darwinismului social, cum sunt: lupta pentru existenţă, concurenţa, imperialismul, selecţiunea şi ierarhia (stratificarea socială), în măsura în care pot fi constatate în vieaţa socială, urmează a fi tratate tot în cadrul celei de a treia probleme speciale. Deasemenea, tot aci intră acţiunea *individului omenesc,* prin particularităţile sale psihologice şi fiziologice, asupra vieţii sociale: în special: rolul „geniului", rolul „inventatorului", al „prestigiului personal", al „propagandistului", al „agitatorului" şi al „criminalului" [1]).

Ideile acestea — care în forma expusă reprezintă o simplă schiţă sau uneori un program — au fost desvoltate cum se cuvine abia de curând în lucrarea amintită: Principiile fundamentale ale Sociologiei (1939) — cea mai de seamă şi mai originală scriere sociologică a lui Eugeniu Sperantia şi una dintre cele mai frumoase din literatura sociologică românească. Aici Eugeniu Sperantia îşi încheagă pe deplin sistemul său de *sociologie axiologică,* pe care îl socotim ca o contribuţie foarte însemnată la lămurirea realităţii sociale.

„...Vieaţa socială" — scrie Eugeniu Sperantia — „cursul întreg al istoriei, cu toate amănuntele sale, nu se poate concepe în mod adecvat dacă nu se ţin în seamă: *motivaţiunile* pe care oamenii le dau actelor lor, dacă nu se ţine în seamă caracterul *intenţional* al acestor acte, *semnificaţia* (sau sensul) ce se atribue lucrurilor, precum şi *valoarea* lor *Intenţiune, motivaţiune, semnificaţie şi valoare* sunt atribute exclusive ale conştiinţei şi tot ce e conştient le presupune" [2]). Se adaugă faptul că: „indivizii cu adevărat sociali trebue să-şi *atribue* unii altora intenţiuni, motivaţiuni, semnificaţiuni şi aprecieri [3]). „...Realitatea socială nu există decât dacă e gândită, ştiută de noi cei care participăm la ea" [4]). „Societatea e un fapt care se petrece în gândire. Existenţa ei e „idee". Deci sociologia trebue să plece dela gândire şi nu poate exista decât ca o prelungire

1) Op. cit. 27—28.
2) Introducere în Sociologie, T. II. pg 497.
3) Op. cit. pg. 498.
4) Pg. 500.

şi aplicare a epistemologiei"[1]). De aici definiţia rezumativă: *„lumea socială este lumea valorilor circulante care în manifestările lor caracteristice şi reciproce se comportă în mod analog cu fiinţele organice"*[2]). „O biologie cu totul specială a acestui tip de *vieaţă derivată* sau de vieaţă sublimată din alte vieţi, rămâne de făcut; ea are să consemneze condiţiile de naştere şi filiaţiune, condiţiile de răspândire şi de adaptare, de luptă şi de conjuncţiune, de mutaţiune şi de selecţiune, de dominanţă şi recesivitate ale acestor entităţi vii care sunt valorile circulante"[3]).

Sociologia astfel concepută se desface în două părţi· Dinamica socială (forţe, elemente, condiţii) şi Statica socială (eficienţe şi entităţi sociale).

Dinamica socială se ocupă de „goana după valori", înţeleasă ca două tendinţe: 1. *conformizarea* cu valorile, sau însuşirea lor, şi 2. *expansiunea valorilor* sau propagarea lor[4]), — interiorizarea şi exteriorizarea valorilor. Apoi: de ierarhia socială, de conţinuturile sau elementele circulante şi de condiţiile circulaţiei.

De pildă, exteriorizarea sau comunicarea de valori are ca procedeu psihologic general „sugestia în sensul cel mai larg". Eugeniu Sperantia distinge „trei tipuri de sugestie, după modul de desfăşurare şi după gradul de eficacitate: 1. gestul deitic, 2. gestul verbal (expresia verbală) şi 3. constrângerea[5]).

Valorile duc astfel la o ierarhie socială· „Orice grup îşi organizează automatic şi spontan, *o elită.* Caracterele oricărei elite se pot reduce la un număr de trei particularităţi funcţionale: I. Ea e centru de creaţiune şi emisiune a valorilor circulante, deci ea e principiu al orientărilor sufleteşti, sursa tradiţiilor şi a patrimoniului axiologic colectiv; II. Ea e propulsoarea circulaţiei valorilor, deci centru al forţelor cohezive; III. Ea e factor determinant al modurilor de comportament, deci şi factor al fizionomiei grupurilor"[6]). Caracteristicile elitei sunt: 1. Preferinţa pentru preocupările spirituale şi subordonarea celor de ordin animal;2. Increderea în spiritualitate (încrederea în spirit şi în creaţiunile lui; credinţa în preeminenţa spiritului); 3. Increderea în propriile puteri spirituale.

1) Pg. 501.
2) Op. cit. pg. 516.
3) Op, cit pg. 515.
4) Op. cit. pg. 543.
5) Op cit. pg 552.
6) Op. cit. pg. 565.

In ce priveşte conţinuturile sau elementele circulante, Eugeniu Sperantia distinge două tipuri: cultura şi civilizaţia. Planul culturii constă din finalităţi şi motive: 1. nevoia conştientă a apărării „vieţii", 2. nevoia comunicării intermintale, 3. nevoia de a şti, 4. nevoia de frumos, 5. nevoia normei de conduită faţă cu „alter", 6. nevoia de justiţie, 7. aspiraţia spre absolut (spre norma absolută şi spre principiul transcendent al „fiinţei"). Planul civilizaţiei constă din valori realizate, semnificaţiuni şi mijloace: 1. tehnica (industrială etc.), 2. limbajul, 3, ştiinţa, 4. arta, 5. moravurile, 6. dreptul, 7. religia — corespunzătoare „nevoilor" culturale[1]).

Concluzia dinamicei sociale în ce priveşte viaţa socială e că aceasta presupune: 1. Spiritualitate, 2. Credinţa în spiritualitate, 3. Comunicativitate, adică: postulatul transmisibilităţii conţinuturilor de conştiinţă, 4. Adopţiunea subiectivă a valorilor exogene, 5. Normativitate uniformizată şi 6. Ierarhizarea persoanelor[2]).

Statica socială se ocupă de grupul social, de instituţie şi de persoană.

„Un grup social este sinergia conştientă a unor comportamente personale (adică a comportamentelor mai multor persoane) sub acţiunea unui total organic de valori circulante"[3]).

Intovărăşirile de oameni iau naştere prin puterea gândurilor pe care ei şi le schimbă între ei şi care-i leagă împreună. Firea felurită a oamenilor înrâureşte felul gândurilor şi schimbul lor, iar schimbul de gânduri, astfel înrâurit, hotărăşte purtarea şi faptele înlănţuite între ele ale întregei întovărăşiri omeneşti"[4]). De aici două probleme pe care Eugeniu Sperantia le tratează pe larg: 1. Repercusiunile factorului ideal (sau „axiologic") în viaţa grupului şi 2. repercusiunile factorului antropologic în viaţa grupului social.

Grupurile sociale fiind extrem de numeroase, Eugeniu Speranţia încearcă o „tipologie genetică şi analitică" a lor.

„...După cum socialitatea decurge din unele condiţii de gregaritate sau creează o gregaritate nouă, există două feluri de grupări sociale", denumite în termenii consacraţi de Tönnies: comunităţi şi societăţi. „Insă, deosebit de acest proces spontan sau primar, care dă apariţiuni nouă, primare, putem observa

1) Op. cit. pg. 607.
2) Op. cit. pg. 634.
3) Op. cit. pg. 643.
4) Pg. 646.

— scrie E. Sperantia — că grupele sociale pot lua naştere prin procese secundare, adică prin deviaţie din alte formaţiuni preexistente"[1]).

Eugeniu Sperantia distinge „în formarea secundară sau derivativă a grupurilor sociale, următoarele patru cazuri: a) Adeziunea (spirituală) disjunctivă (formarea de grupe gregare nouă din cauza divergenţei spirituale într'un grup vechiu); b) Adeziunea (spirituală) conjunctivă (formarea unui grup gregar nou prin convergenţa spirituală a mai multora); c) Coeziunea (gregară) conjunctivă (convergenţă spirituală din cauza aglutinării gregare); d) Coeziunea (gregară) disjunctivă (formarea dispersivă de grupuri mici în divergenţă spirituală din cauza segregaţiunii)[2]).

„După condiţiile constitutive" grupările sociale pot fi clasificate în: 1) agregaţiuni spaţiale şi 2) grupuri de contiguitate ideală. In sânul celor dintâi E. Sperantia deosebeşte *„aglomerările exogene"* în care „factorul sufletesc vine după constituirea turmei, fiind exterior şi eterogen faţă cu împrejurarea care i-a dat prilejul să se formeze" şi *„aglomerările endogene"* în care „factorul sufletesc este însăşi cauza directă a întâlnirii spaţiale dintre indivizi: forţa de agregaţiune porneşte din vieaţa lăuntrică". „Aglomerările exogene sunt de trei feluri: 1) instabile, accidentale, 2) periodice şi 3) stabile"[3]). Aglomerările endogene sunt tot de trei feluri: 1) trecătoare, 2) intermitente şi 3) permanente"[4]). „A doua mare categorie de grupări sociale (grupurile de contiguitate ideală)... care nu comportă convieţuirea şi contiguitatea spaţială, ci exclusiv raportul intermintal, pedeasupra oricărei proximităţi materiale, cuprinde trei ordine sau cazuri posibile: a) Contiguitatea ideală întemeiată pe conştiinţa similarităţii; b) contiguitatea ideală datorită convergenţei teleologice (a aceloraşi interese sau scopuri) şi b) cea care rezultă din conştiinţa de comunitate axiologică"[5]).

Ultimele probleme de care se ocupă Eugeniu Sperantia în lucrarea sa de sociologie axiologică sunt instituţia şi persoana. Instituţia e definită ca o „sinteză de funcţiuni sociale, sub norme fixe, în vederea unor scopuri sau tendinţe definite"[6]) şi e deo-

1) Pg. 698.
2) Pg. 699.
3) Pg. 711—712.
4) Pg. 716
5) Pg. 727.
6) Pg. 748.

sebită de persoanele care o servesc, precum şi de grupul lor ca o entitate interpersonală". Aceasta însemnează că viaţa socială, afară de grupurile sociale amintite mai produce şi alte tipuri de realităţi. In afară de stabilirea legăturii dintre fiinţele omeneşti individuale procesul social duce la sinteze de acţiuni sau funcţiuni sociale, la instituţii.

Personalitatea este ca şi instituţia „un produs şi un organ social" şi este definită ca „identitatea conştientă şi voluntară progresivă a eului cu sine însuşi în toate împrejurările"[1]. Personalitatea presupune: 1) un total de acte intenţionate, coordonate între ele; 2) Coordonarea actelor e datorită convergenţei lor spre un scop general sau spre un total sistematic de scopuri; 3) Coordonarea şi unitatea actelor ce constitue fondul şi esenţa personalităţii decurge din norme fixe"[2]. Societatea nu urmăreşte niciun scop cu mai multă perseverenţă şi cu mai arzătoare dorinţă. decât afirmarea şi valoarea personalităţii omeneşti". „Personalitatea este spiritul"[3])

Inţelegem de ce Eugeniu Sperantia care porneşte în speculaţiile lui sociologice dela „factorul ideal", îşi încheie sistemul axiologic cu teoria personalităţii, adică a celei mai de seamă valori omeneşti. Sistemul acesta se dovedeşte de o desăvârşită consecvenţă logică. Eugeniu Sperantia a tras toate consecinţele posibile din premiza fundamentală a sistemului său de sociologie, că societatea însemnează „factor ideal", „sistem de valori circulante". Prin aceasta sistemul de sociologie al lui Eugeniu Speranţia lasă la o parte o sumedenie de probleme definitiv încetăţenite în sociologie, dar în schimb adânceşte cu mult folos capitolul sociologiei privitor la circulaţia valorilor şi efectele lor asupra vieţii omeneşti.

Eforturile Profesorilor D. Gusti, P. Andrei, Traian Brăileanu şi cele ale lui Eugeniu Speranţia păstrează sociologia românească la un nivel ridicat şi îi asigură o creştere originală şi bogată în viitor.

Sociologia de catedră îşi dovedeşte pe deplin rosturile ei în desvoltarea sociologiei româneşti. Cele patru sisteme originale de gândire sociologică de strictă specialitate din România purced din câmpul ei şi tot aici se găsesc sâmburii unor creaţii viitoare, chiar dacă ei vor putea încolţi cândva, după cum vom vedea, şi

1) Pg. 759.
2) Pg. 759—760
3) Pg. 767.

în altă parte decât în Universitate. Creatoare în sine şi pentru învăţământul românesc, sociologia de catedră dela noi este deocamdată singura bază reală pentru o tradiţie sociologică românească, punct de plecare sigur şi rodnic pentru sociologia originală de mâine. Datorită ei izvoarele contradictorii ale străinătăţii vor putea fi înlocuite cu izvoare româneşti, purcese din nevoi şi gânduri specifice ţării noastre.

8. Preocupări înrudite cu sociologia. Nu putem încheia capitolul acesta despre sociologia de catedră fără să amintim cel puţin într'o notă şi contribuţia altor ştiinţe la desvoltarea disciplinei care ne preocupă. Invăţământul superior a ajutat desvoltarea sociologiei nu numai prin activitatea catedrelor de specialitate, ci şi prin munca înrudită a celorlalte catedre. O expunere cât de sumară, chiar numai bibliografică, a tuturor contribuţiilor de acest gen, ne-ar duce la un tablou care ar depăşi cu mult intenţiile noastre. De aceea nu indicăm decât câteva nume, dintre cele mai reprezentative, şi câteva lucrări care au exercitat sau exercită o înrâurire mai adâncă.

Din domeniul disciplinelor filosofice trebuesc amintiţi mai ales P. P. Negulescu, Lucian Blaga, Tudor Vianu şi I. C. Petrescu. Aproape toate lucrările ştiinţifice ale Profesorului P. P. Negulescu interesează în cea mai largă măsură şi sociologia. Volumul II din opera sa fundamentală, Filosofia Renaşterii, se ocupă de „Ideile politice şi sociale" (1914). Lucrările sale masive dela războiu încoace, Partidele Politice (1926), Geneza formelor culturii (1934) şi Destinul omenirii (2 vol. 1938—39) aparţin fără îndoială şi sociologiei. Lucian Blaga, strălucitul filosof al culturii, scrierile căruia sunt adevărate podoabe ale gândirii româneşti, întâmplător (şi de sigur, temporal) deţine chiar o catedră de sociologie (cea de sociologie rurală dela Cluj). Două din lucrările sale sunt menite să fecundeze şi sociologia: Orizont şi stil (1936) şi Spaţiul mioritic (1936), opere de netăgăduită originalitate şi profunzime. Tudor Vianu, esteticianul Universităţii din Bucureşti, în afară de concepţia sa despre artă, puternic colorată sociologic, are o viziune foarte interesantă despre funcţia artei înlăuntrul civilizaţiei. Lucrarea sa de căpătâiu, Estetica (2 vol. 1934 şi 1936, ed. II-a 1939) se citeşte cu mult folos şi de cei preocupaţi de problemele sociologice. I. C. Petrescu, unul din puţinii noştri pedagogi sociali, desvoltă idei legate strâns de problemele sociologice. Concepţia regionalismului educativ îl leagă de monografiile sociologice, iar încercarea deosebit de meritoasă de a construi o pedagogie românească, îl aşează în plină problematică sociologică. Cităm mai ales lucrările Regionalismului educativ (ed. III. 1933) şi Contribuţii la o pedagogie românească, vol. I. Satul — temeiul statului (1938).

Din domeniul disciplinelor filosofice mai pot fi amintiţi pentru contribuţia lor la desvoltarea sociologiei C. Narly şi I. Gabrea dintre pedagogi, N. Mărgineanu şi G. Zapan dintre psihologi.

Din domeniul ştiinţelor sociale amintim pe juriştii Andrei A. Rădulescu (Monografia comunei Chiojdeanca, 1904 etc.); Mircea Djuvara, care pe lângă filosofia dreptului se ocupă de aproape şi cu sociologia juridică; I. C. Filitti (Proprietatea solului în Principatele Române până

la 1864, fără dată); V. Bulgaru (Fenomenul agrar, 1936); pe economiştii G. Zane (Economia de schimb în Principatele Române, 1930) şi G. N. Leon (Monografiile sociale, Bucureşti 1925, 16 pg.); pe lingvistul şi folcloristul Ovid Densusianu cu majoritatea operelor sale; pe istoricii diferitelor aspecte culturale V. Pârvan şi N. Iorga, cu atât de variata lor operă istorică; G. Ibrăileanu (Spiritul critic în cultura românească, ed. II. 1922); G. Lovinescu (Istoria civilizaţiei române moderne, 3 vol. 1924—25); G. Oprescu (Arta ţărănească la Români, 1922), N. Cartojan (Cărţile populare în literatura românească, 2 vol. 1929 şi 1938); pe antropo-geografii şi etnografii S. Mehedinţi cu aproape întreaga sa operă ştiinţifică, Vintilă Mihăilescu şi Romulus Vuia. Dintre acestea subliniem lucrările lui Vasile Pârvan, ale lui Ovid Densusianu şi ale Profesorului Simion Mehedinţi, fără ajutorul cărora nu putem înţelege pe deplin fenomenul social românesc.

Din domeniul ştiinţelor biologice şi biosociale trebue să amintim pe Gr. Antipa (Problemele evoluţiei poporului român, 1919; L'Organisation générale de la vie collective des organismes et du mécanisme de la production dans la biosphère, 1935); I. Simionescu (Ţara noastră, ed. II. 1938); Iuliu Moldovan (Igiena naţiunii, 1925; Biopolitica, 1926); G. Banu (Sănătatea poporului român, 1935); I. Făcăoaru (Soziale Auslese, 1933); I. Claudian (Alimentaţia poporului Român, 1939); Gr. Benetato (Anchetă asupra alimentaţiei ţăranului din Munţii Apuseni, 1936) şi opera biologică şi demografică atât de bogată şi de folositoare a doctorului Sabin Manuilă (cf. publ. Inst. Centr. de Statistică).

Dacă ar fi să stăruim, n'am găsi operă istorică de valoare, nici operă etnografică, lingvistică, juridică, de economie naţională sau de folclor — ca să înşirăm numai câteva din disciplinele sociale existente, fără o cât de mică însemnătate sociologică. Nota noastră este îndestulătoare însă pentru a arăta existenţa unor contribuţii foarte bogate de care se poate bucura sociologia din partea celorlalte ştiinţe, încât înşirarea altor nume şi lucrări, nu-şi mai are rostul aici.

D. *Cea dintâi şcoală sociologică românească*

1. *Depăşirea cadrului universitar.* Ultima întâmplare vrednică de remarcat în sociologia românească este încercarea de a depăşi cadrul universitar, de a stârni un interes pentru problemele sociologice în cercuri mult mai largi şi de a chema la deslegarea lor cercetători din toate profesiunile şi din toate domeniile de ştiinţă. Procesul acesta de lărgire a sociologiei româneşti, care a dus la crearea unei şcoli, apoi a unei mişcări sociologice, se găseşte în plină desfăşurare, încât nu vom putea stărui asupra lui ca asupra lucrurilor împlinite, ci ne vom mărgini la indicaţiile strict necesare pentru a pune în lumină semnificaţia lui în ştiinţa şi cultura românească.

Calea aceasta nouă de desvoltare a sociologiei româneşti

se datoreşte Profesorului D. Gusti, care dela războiu încoace a prezidat toate institutele cu caracter sociologic, a îndrumat toate cercetările sociologice de teren şi a condus cele mai de seamă publicaţii de specialitate. Profesorul D. Gusti a reuşit să strângă prin mijloacele acestea o mână de oameni pe care i-a crescut în spirit de echipă şi care formează prin temeiul comun pe care îl dă sistemul de sociologie înfăţişat, cea dintâi şcoală sociologică românească. Amintim câteva din momentele mai de seamă ale acestui proces de constituire a unei direcţii sociologice româneşti.

2. *Institutul Social Român*. Depăşirea cadrului universitar al sociologiei româneşti s'a făcut prin crearea unui nou cadru: Institutul Social Român. Titulatura a variat. La început, în 1918, s'a înfiinţat o „Asociaţie pentru Studiul şi Reforma Socială în România", devenită în 1921 Institutul Social Român. Acesta s'a transformat în 1938 în Institutul de Cercetări Sociale al României (Serviciul Social), iar în 1939 a devenit Institutul de Ştiinţe Sociale al României[1]). Funcţia lui ştiinţifică a rămas însă aceeaşi şi este singura care ne interesează acum.

Institutul Social Român a însemnat după războiu o mare noutate şi un progres cu neputinţă de tăgăduit pentru organizarea şi îndrumarea ştiinţelor sociale în România. Meritele lui sunt foarte numeroase.

a) Mai întâi a creat un câmp nou de activitate sociologică, alături de cel universitar, şi prin aceasta a mărit exigenţele de lămurire a problemelor ştiinţifice şi a desvoltat simţitor spiritul critic în domeniul ştiinţelor sociale. Institutul Social Român a strâns laolaltă pe cei mai de seamă cercetători sociali din ţară,

1) Comitetul Asociaţiei pentru Studiul şi Reforma Socială era compus din: Preşedinte, D. Gusti; vice-preşedinţi: C. Buşilă şi L. Colescu; secretar general. V. N. Madgearu; membri: C. Botez, G. Cipăianu, Sextil Puşcariu, I. Răducanu, M. Sanielevici, C. Stoicescu şi N. Tabacovici; censori: I. Glogoveanu, Anibal Teodorescu şi E. Crăciun. Primul comitet al Institutului Social Român: Preşedinte, D. Gusti; vice-preşedinţi: C Botez şi C. Buşilă; secretar general, V. N. Madgearu; casier: I Glogoveanu; membri: M. Djuvara, C. Ionescu-Siseşti, M. Manoilescu; censori: A. Costin, D Ioaniţescu, N. Ionescu. Institutul de Cercetări Sociale al României a avut ca preşedinte activ pe M. S. Regele Carol II., vice-preşedinte D. Gusti, secretar general Al. Costin. În afară de un comitet numeros, cuprindea patru direcţii cu personal salariat: Direcţia Cercetărilor Sociologice condusă de Traian Herseni. Direcţia Documentării condusă de Chr. Galitzi, Direcţia Statistică condusă de D. C. Georgescu şi Direcţia Publicaţiilor condusă de A. Golopenţia. Comitetul actual al Institutului de Ştiinţe Sociale al României: Preşedinte: D. Gusti; vice-preşedinţi: C Rădulescu-Motru şi Anibal Teodorescu; secretar general: Al. Costin; membri: Victor Slăvescu, Petre Andrei, Victor Vâlcovici, N. Cornăţeanu, Dr. N. Ionescu-Mihăeşti şi Mircea Vulcănescu.

dându-le putința nu numai să lucreze împreună, ci și să se verifice reciproc, să-și confrunte afirmațiile și să le întemeieze astfel mai riguros.

b) Institutul a avut multă vreme un caracter privat. Faptul acesta i-a asigurat o libertate deplină în alegerea și tratarea problemelor, libertate pe care prin firea lucrurilor universitatea n'a avut-o niciodată.

c) Institutul Social n'a încadrat numai pe sociologi, ci reprezentanții tuturor științelor sociale: economiști, istorici, juriști, oameni politici etc. In chipul acesta s'au îndepărtat barierele adeseori arbitrare dintre științe și, în locul unui spirit îngust de specialitate, s'a creat un mediu favorabil conlucrării și sintezelor.

d) Institutul Social a legat știința de problemele de actualitate și dintre acestea a dat întotdeauna precădere problemelor românești. Pe calea aceasta a dat pe de o parte o îndrumare practică, de utilitate imediată, științelor sociale, ceea ce nu putea face universitatea, datoare să transmită mai ales elementele eterne ale științelor, pe de altă parte a înălțat preocupările sociale practice la un nivel științific și le-a dat o îndrumare rațională și documentată.

e) Institutul Social a stimulat și cercetările regionale și a răspândit interesul pentru științele sociale în toate centrele culturale mari ale țării. El a organizat mai întâi filiale la Timișoara și Chișinău (Institutul Social Banat-Crișana și Institutul Social Român din Basarabia), apoi sub forma Institutului de Cercetări Sociale al României, regionale la Timisoara, Chișinău, Cluj, Iași, Cernăuți, Craiova și Constanța.

f) Institutul Social a cautat să informeze științific și cercurile culte ale țării prin publicațiile lui și prin cicluri de prelegeri cu subiecte de actualitate. El publică din 1919 „Arhiva pentru Știința și Reforma Socială", cea mai însemnată revistă de specialitate din țară și una dintre cele mai bune din lume, iar de câțiva ani încoace, revista Sociologie Românească în care se desbat mai ales probleme sociologice în legătură cu satul românesc. Dintre prelegerile publice notăm pe cele publicate în volum având un caracter de mai mare durată: „Noua Constituție a României", „Doctrinele Partidelor Politice", „Politica Externă a României" și „Politica Culturii".

g) Institutul Social Român a organizat în cadrul lui și o importantă bibliotecă de specialitate, în care s'a putut citi în-

totdeauna ultimele reviste din toată lumea şi care a pus la dispoziţia cercetătorilor materialul ştiinţific şi documentar necesar.

h) Institutul publică el însuşi cercetări ştiinţifice în colecţia intitulată „Biblioteca de Sociologie, Etică şi Politică", pe lângă revistele amintite.

i) Institutul a organizat dela o vreme toate cercetările sociologice de teren şi a dat putinţa cel puţin un timp unui mănunchiu de oameni de ştiinţă să se ocupe numai de cercetări. Datorită lui a apărut vremelnic, dar ca o putinţă perfect demonstrată, alături de personalul didactic universitar, cercetătorul de profesie, ocupat exclusiv de ştiinţă, care îşi împarte vieaţa între bibliotecă şi teren şi care deci este pus în situaţia de a-şi realiza toate posibilităţile creatoare de ştiinţă.

j) Institutul Social, organizat în chipul acesta, a constituit un cadru deosebit de favorabil pentru desvoltarea unei mişcări sociologice româneşti, menită să ducă la creaţii ştiinţifice originale. Intradevăr, din sânul lui s'a desprins mişcarea monografică existentă azi în ţară şi prin el s'a întărit prima şcoală sociologică românească, după ce s'a constituit pe încetul în Universitate şi în cercetările monografice.

k) In sfârşit, Institutul Social a asigurat şi legăturile noastre ştiinţifice cu străinătatea printr'o statornică participare la congresele internaţionale. Câştigându-şi merite precise în această privinţă, lui i-a revenit organizarea celui de al XIV-lea Congres International de Sociologie, care trebuia să se ţină în toamna anului 1939 la Bucureşti, sub preşedinţia Profesorului D. Gusti şi care a fost amânat din pricina războiului. Tot ca o recunoaştere a Institutului Social Român, a fost ales delegatul său la congresele internaţionale de sociologie, G. Vlădescu-Răcoasa, vice-preşedinte al Institutului Internaţional de Sociologie.

Institutul Social Român apare deci în istoria sociologiei româneşti ca cel mai important cadru de activitate, după universitate, prin care s'a adăugat la direcţia sociologică universitară mai veche, o nouă direcţie sociologică, preocupată în primul rând de cercetările de teren. Am arătat meritele sociologiei de catedră, să arătăm pe scurt şi meritele sociologiei de teren. Lămurim astfel cele două mari direcţii ale sociologiei româneşti din zilele noastre.

3 *Cercetările monografice.* Ca metodă şi program de lucru, monografiile sociologice au fost concepute de Profesorul D. Gusti încă în primele cursuri şi seminarii pe care le-a ţinut şi

organizat la Universitatea din Iaşi, ca titular al catedrei de sociologie [1]). Aplicarea la teren a acestui program, adică cea dintâi cercetare monografică, n'a putut fi făcută decât în 1925, cu Seminarul de Sociologie al Universităţii din Bucureşti, la Goicea-Mare, în judeţul Dolj. De atunci însă Profesorul D. Gusti a organizat cercetări monografice în fiecare vară, dându-le o extensiune din ce în ce mai mare. Dacă cercetările acestea ar fi rămas numai în cadrul Seminarului, ele ar fi constituit un foarte bun mijloc de educaţie şi pregătire ştiinţifică — merit pe care îl subliniază de pildă Paul Fauconnet [2]) — dar pe plan ştiinţific ar fi dus cel mult la câteva teze bune de doctorat. De aceea Profesorul D. Gusti, păstrând colaborarea Seminarului său dela Universitate, a transpus cercetările monografice la Institutul Social Român, la început ca program al Secţiei Sociologice, apoi al întregului Institut (în special sub forma Institutului de Cercetări Sociale al României). Urmând calea aceasta, monografiile sociologice au devenit ceea ce sunt ele astăzi: o metodă sintetică de cercetare ştiinţifică directă a realităţii sociale şi au câştigat un loc bine definit în istoria sociologiei [3]). Sub aspectul acesta suntem datori să le înregistrăm şi aici.

Cercetările monografice au la bază sistemul de sociologie al Profesorului D. Gusti, ca plan general de lucru şi orientare teoretică în probleme, dar, cum e şi firesc, ele au dus în acelaşi timp la o experienţă nouă, experienţă de teren cu rezultate metodologice şi ştiinţifice din ce în ce mai bogate. E primul aspect pe care trebue să-l scoatem în evidenţă.

Experienţa monografică de teren a adâncit metodele de cercetare şi a statornicit o tehnică înaintată de lucru, care asigură obiectivitatea rezultatelor, şi deci întrebuinţarea lor ca temeiu al teoriei sociologice. Astfel observaţia, metoda principală a cercetărilor directe, a fost îmbinată sintetic cu înţelegerea, tră-

---

1) Cf. *D. Gusti:* Introducere la Cursul de Istoria Filosofiei Greceşti, Etică şi Sociologie (lecţie inaugurală ţinută în 8. IV. 1910, publicată şi în Sociologia Militans, pg. 24) şi Ein Seminar fur Soziologie, Politik und Ethik an der Universitat Iassy, 1912 (Extras).

2) *P. Fauconnet:* L'Enseignement de la sociologie (Bulletin de l'Institut Français de Sociologie, Séance du 9 décembre 1931, pg. 11).

3) Fapt recunoscut din ce în ce mai limpede şi în străinătate. Cf. *Philippe E. Mosely:* The Sociological School of Dimitrie Gusti (în The Sociological Review, vol. XVIII, nr. 2, London 1936); *Joseph S. Roucek:* Sociology in Rumania (în American Sociological Review, vol. III, nr. 1, February 1938); *H. E. Barnes* and *H. Becker:* Social Thought from Lore to Science, vol. II. 1938, pg. 1091.

irea, experimentul şi statistica, pentru a înlesni, după reguli din ce în ce mai precise, o redare cât mai exactă a realităţii sociale sub toate aspectele ei calitative (semnificative) şi cantitative (numerice). Apoi s'a fixat experimental un sistem practic de fişe (fişa de informator, fişa de constatare, fişa de opinie, fişa de răspândire, frecvenţă şi circulaţie etc.), de formulare (demografice, economice, de statistică judiciară, culturală, admistrativă etc.), de planuri de lucru (pentru fiecare problemă în parte, de care ţin şi genealogiile de familii, bugetele ţărăneşti) şi, în sfârşit, o potrivită întrebuinţare a mijloacelor de înregistrare mecanică (fotografie, fonografie, cinematografie). Metoda şi tehnica monografică, precum şi unele rezultate ştiinţifice ale cercetărilor monografice, au fost expuse până acum în câteva lucrări, asupra cărora vom reveni, dar fiind vorba de o experienţă şi o muncă în continuă desfăşurare, ele n'au fost încă publicate în întregime.

Al doilea aspect al cercetărilor monografice care trebue scos în evidenţă, este caracterul lor colectiv, de colaborare a unui număr mare de specialişti din toate domeniile preocupate de unităţile sociale. Monografiile concepute de Profesorul D. Gusti, după sistemul său de sociologie, sunt menite să epuizeze realitatea socială, încât nu pot fi opera unui singur om şi nici cel puţin a unui grup de sociologi. Realizarea riguroasă a planului de lucru, cere concursul geologilor, geografilor, agrochimiştilor, botaniştilor, zoologilor, biologilor, psihologilor, istoricilor, economiştilor, juriştilor, lingviştilor, muzicologilor etc. Aceasta constitue tocmai una din trăsăturile originale ale monografiilor româneşti, ele sunt sintetice ca metodă şi sintetice ca rezultate, îmbinând toate metodele şi ştiinţele care pot fi de folos în explicarea realităţii sociale.

O parte din colaboratorii Profesorului D. Gusti pentru cercetările monografice au fost recrutaţi din Seminarul de Sociologie al Universităţii din Bucureşti şi sunt deci elevii săi direcţi. Din aceştia fac parte: G. Vlădescu-Răcoasa[1]), (care

1) *G. Vlădescu-Răcoasa* a publicat relativ puţin. Meritul său principal e că a reprezentat în ultimii ani Institutul Social Român şi şcoala dela Bucureşti la Congresele Internaţionale de Sociologie, informând străinătatea despre eforturile sociologiei româneşti. Fiind reprezentantul Biroului Internaţional al Muncii, în ţară s'a ocupat mai mult de politica socială. Dintre lucrările sale sociologice cităm: La Sociologie en Roumanie (în Revue Internationale de Sociologie, 37-e année, nos. I-II, 1929) şi „Profesorul D. Gusti, vieaţa, opera şi personalitatea lui" (în Omagiu Profesorului D. Gusti, 1936).

a participat numai la primele campanii), D. C. Georgescu [1]), C. Constantinescu-Mirceşti [2]), Mircea Vulcănescu, H. H. Stahl, Traian Herseni, P. Ştefănucă [3]), Ştefania Cristescu-Golopenţia [4]), Al. Dima, Anton Golopenţia, Gh. Focşa [5]), Ion Ionică, Florea Florescu [6]), şi a. m. d. [7]). Alţii, şi ei foarte numeroşi, au fost chemaţi din alte câmpuri de activitate (unii cu nume mai demult stabilit în ştiinţă) şi au fost integraţi în Institutul Social Român, care a fost totdeauna prielnic acestui gen de colaborări .Amintim din grupa aceasta pe Profesorul *Fr. I. Rainer*, distinsul anatomist şi antropolog al Universităţii din Bucureşti, care a participat la cercetările monografice dela Nerej, Fundul-Moldovei şi Drăguş, cu toţi colaboratorii săi dela Institutul de Anatomie şi Embriologie din Bucureşti [8]); Prof. *Constantin Brăiloiu*, folcloristul muzical, care este unul dintre cei mai harnici şi pricepuţi cercetători de teren din România, şi care a reuşit să întemeieze, în contact cu monografia, o foarte interesantă sociologie a vieţii muzicale [9]), care încă nu şi-a dat toate roadele [10]); Prof. *N. Cornăţeanu*, valorosul economist agrar, care a studiat bugetele ţărăneşti şi tehnica agrară în câteva

1) *D. C. Georgescu* este singurul colaborator al Profesorului D. Gusti care a participat la toate campaniile monografice. Specializat în problemele de demografie şi biologie socială, activitatea sa ştiinţifică deosebit de merituoasă, deşi foarte utilă sociologiei, nu ţine propriu zis de domeniul acesteia. Cităm dintre contribuţiile sale monografice: Evoluţia demografică a satului Cornova (în Arhiva pentru Ştiinţa şi Reforma Socială, anul X., 1932), Considérations sur l'alimentation paysanne en Roumanie (în Mélanges D. Gusti, 1936), L'Alimentation des habitants şi l'Habitation (în monogr, Nerej, 1939) etc.

2) *C. Constantinescu-Mirceşti* a publicat o interesantă monografie sociologică a satului Ezibei în 1939, în colaborare cu elevii săi dela Liceul din Bazargic.

3) *P. Ştefănucă* şi-a încadrat activitatea ştiinţifică în Institutul Social din Basarabia, conducând cercetările monografice ale acestuia. A publicat numeroase studii despre literatura populară.

4) *Ştefania Cristescu-Golopenţia* s'a specializat în problema magiei. Cf. Practica magică a descântatului de „strâns" în satul Cornova (Arhiva, 1932), L'Agent magique dans le village de Cornova (în Mélanges D. Gusti) etc.

5) Cf. mai ales studiul său: Aspectele spiritualităţii săteşti (în Sociologia Românească, anul II, nr. 5—6, 1937).

6) Cf. numeroasele sale contribuţii monografice publicate în revista Sociologie Românească.

7) *D. C. Amzăr* şi *Ernest Bernea*, care astăzi nu mai fac parte dintre colaboratorii Profesorului D. Gusti, s'au format tot în şcoala Seminarului de Sociologie şi datorează Profesorului D. Gusti cele mai bune lucrări de teren ale lor.

8) Cf. Enquêtes anthropologiques dans trois villages roumains des Carpathes, Bucureşti 1937.

9) Cf. art, Arhiva de Folklor (în revista Boabe de Grâu, Anul II. Nr, 4, 1931).

10) Dintre colaboratorii săi care au participat la cercetările monografice amintim pe *Il. Cocişiu* şi *Alexandru Tiberiu*.

campanii monografice[1]) şi care a ştiut să întrebuinţeze atât de inteligent şi rodnic cunoştinţele de teren în activitatea sa ca Ministru al Agriculturii; — apoi *Ion Conea*[2]), *V. Tufescu*[3]), *M. Popescu-Spineni*[4]) şi *N. Popp* dintre geografi; doctorul *I. Făcăoaru*[5]), dintre antropologi; *Val. Butura*[6]), dintre etnobotanişti; *Raul Călinescu*[7]), dintre zoologi; *Al. Bărbat*[8]), dintre economişti; *D. Şandru,* dintre lingvişti[9]); *V. Veniamin* şi *I. Jivan,* dintre jurişti; *I. Chelcea,* dintre etnografi; *I. Cazan*[10]), dintre folclorişti etc., a căror nume sunt bine cunoscute din publicaţiile de specialitate, mai ales din revista Sociologie Românească. Dintre colaboratorii Profesorului D. Gusti în cadrul Institutului trebue să amintim şi pe *Christina Galitzi-Brătescu,* care şi-a făcut studiile în America şi a publicat interesante contribuţii în legătură cu aceasta.

Institutele Regionale au strâns şi ele un număr destul de mare de cercetători de teren, dintre care unii ocupă un loc de frunte în mişcarea monografică. Amintim pe P. Ştefănucă, Al. Ştirbu, şi N. N. Moroşan dela Chişinău, C. Grofşorean, I. Nemoianu, Adrian Brudariu etc., dela Timişoara, I. Făcăoaru, P. Râmneanţu, Tib. Morariu, A. Pampu etc. dela Cluj, care lucrează sub îndrumarea de înaltă competinţă a Profesorului Iuliu Moldovan, Leon Ţopa dela Cernăuţi, D. Papadopol dela Craiova şi colaborarea preţioasă a Profesorului Bălteanu dela Iaşi[11]).

---

1) Impreună cu asistenţii săi Ing. *Vasiliu* şi Ing. *Ţiculescu.*

2) Cf. Determinări geofizice în aşezarea satului Runcu (în Arhiva etc., 1932), numeroase articole în revista Sociologie Românească şi Monografia satului Clopotiva

3) Cf. cap. Géographie physique şi Géographie humaine din monografia cit. Nerej,

4) Cf. Geografia economică a satului Drăguş (în Sociologie Românească, anul IV, Nr. 4—6, 1939).

5) Cf. Compoziţia rasială a populaţiei din Şanţ (Năsăud) (în revista Sociologie Românească, an I, Nr. 10, 1936); Studiul genealogic al unei familii asociale din Şanţ (Năsăud) (în Sociologie Românească, an. II, Nr. 4, 1937); Antroposociologia (în Sociologie Românească, anul I, Nr. 7—9, 1936) etc.

6) Cf. Credinţe în legătură cu cultura grâului la Români din Transilvania (în Sociologie Românească, anul II, Nr. 7—8, 1937); Etnobotanica (în Sociologie Românească, anul IV, Nr. 1—3, 1939), art. Botanique în monogr. Nerej (vol. II),

7) Cf. Problemele şi bibliografia cadrului cosmologic (în Sociologie Românească, anul II Nr. 4, 1937); Pescuitul la Şanţ (Năsăud) (în Sociologie Românească, anul I, Nr. 1—3, 1936).

8) Autorul valoroasei monografii regionale: Desvoltarea şi structura economică a Ţării Oltului (Cluj, 1938). A redactat vieaţa economică din monografia Drăguş (sub tipar).

9) Cf. Graiul în monografia Drăguş (sub tipar) etc.

10) Cf. La littérature populaire în monogr. Nerej, vol. II.

11) Cf. pentru completarea bibliografică a celor prezentate de noi: *Th.*

Cercetările monografice care au pus în mişcare câteva zeci de savanţi de toate vârstele şi sute de cercetători tineri, care se deprind acum în munca ştiinţifică, asigură sociologiei de teren o desvoltare metodică şi de amploare în viitor şi prin aceasta o reînnoire a tuturor ştiinţelor sociale.

De altfel, cercetările monografice au depăşit dela o vreme atât şcoala Profesorului D. Gusti, cât şi Institutul Social Român, pentru a deveni o mişcare ştiinţifică cu adepţi în toate cercurile intelectuale din ţară: învăţământ, administraţie, cercuri de studii politice etc. Mişcarea aceasta este însă cu totul recentă, încât dacă o putem înregistra pentru intenţiile ei, n'o putem încă judeca până nu vor fi publicate rezultatele cercetărilor.

4. *Şcoala sociologică dela Bucureşti.* Dintre cercetătorii înşiraţi trebue să stăruim, fiind vorba de un tablou al sociologiei româneşti, mai ales asupra acelora dintre elevii Profesorului D. Gusti care s'au specializat în sociologie şi care formează ceeia ce se cheamă dela o vreme „şcoala sociologică dela Bucureşti". Numărul lor, dintre care am amintit pe cei mai reprezentativi, cum sunt Mircea Vulcănescu, H. H. Stahl, Anton Golopenţia etc., e destul de mare şi în continuă creştere, dar nu putem înfăţişa aici decât pe cei care au publicat contribuţii sociologice teoretice mai însemnate, recunoscute ca atare şi de alte cercuri ştiinţifice. In această privinţă trebue să notăm activitatea sociologică a lui H. H. Stahl şi a noastră proprie, întru cât facem parte din aceeaşi şcoală sociologică.

Mircea Vulcănescu, unul dintre cei mai înzestraţi gânditori din generaţia noastră, din păcate a publicat foarte puţin[1]), încât e greu de prezentat după adevărată lui valoare. Totuşi, pentrucă se cade să-i facem dreptate, amintim că „şcoala sociologică dela Bucureşti" îi datorează foarte multe sugestii şi este până astăzi unul din îndrumătorii cei mai de preţ ai mişcării monografice. Metoda şi tehnica de teren, ca şi lucrările teoretice ale

---

Ludu: Sociologia românească din ultima vreme. — Insemnări bibliografice (în Buletinul Bibliotecii, Academia de Inalte Studii Comerciale şi Industriale din Bucureşti, an. V, nr. 2—3, 1939, pg. 147). — *Th. Ludu* a publicat şi alte lucrări bibliografice de mare interes pentru istoria ideilor economice şi sociale dela noi, ca: Anul publicistic 1844 în Moldova (în Independenţa Economică, XXI. 2 şi 3, 1938) sau Economişti români din Transilvania până la Unire (Economia Naţională, LXV, 5. 1938).

1) Pentru sociologia românească sunt deosebit de importante studiile: Teoria şi sociologia vieţii economice (în Arhiva etc. 1932) şi Dimitrie Gusti, profesorul (în Omagiu Profesorului Dimitrie Gusti, 1936).

şcoalei gustiene, n'ar fi ajuns la nivelul lor actual fără contribuţia orală a acestui gânditor de excepţională calitate[1]).

Anton Golopenţia, venit în monografie mult mai târziu, fiind şi mai tânăr, n'a apucat să-şi arate încă măsura putinţelor sale ştiinţifice, dar atât munca sa de îndrumător a celor mai tineri, cât şi colaborarea sa la eforturile colective ale şcolii sociologice dela Bucureşti, la care adăugăm temeinica sa pregătire ştiinţifică, îndreptăţesc autoritatea de care se bucură în rândurile cercetătorilor de teren[2]).

a. *H. H. Stahl.* Cel mai de seamă cercetător de teren dintre elevii Profesorului D. Gusti este până acum H. H. Stahl. Fără o pregătire sociologică teoretică prea desvoltată, întru cât studiile sale de bază sunt de natură juridică şi istorică, H. H. Stahl a izbutit să-şi creeze un loc de frunte în sociologia monografică, datorită unui excepţional simţ al muncii de teren, unei desăvârşite mânuiri a tehnicei de lucru şi unei fecunde intuiţii a problemelor. H. H. Stahl compensează cu prisosinţă prin cercetările sale de teren, toate lipsurile care i s'ar putea găsi în alte privinţe. De aceea socotim că H. H. Stahl merită de pe acum un loc în istoria sociologiei româneşti şi străduinţele sale ştiinţifice vor stârni interesul şi preţuirea tuturor cercurilor de specialitate.

Lucrările sociologice ale lui H. H. Stahl sunt de două categorii: lucrări de îndrumare şi cercetări de teren. Dintre lucrările de îndrumare citām „Tehnica monografiei sociologice" (1934), în care expune procedeele monografice de teren după experienţa colectivă a şcolii gustiene — şi „Monografia unui sat, cum se alcătueşte, spre folosul Căminului Cultural" (ed. II, 1939), o ediţie populară, cu multe îmbunătăţiri însă, a celei dintâi. Aceste două lucrări au călăuzit munca a numeroşi cercetători de teren şi prin aceasta şi-au dovedit pe deplin rostul şi însuşirile. Contribuţia originală strict personală a lui H. H. Stahl trebue căutată însă mai ales în cercetările sale

1) Cel puţin scriitorul acestor rânduri a folosit întotdeauna din tovărăşia ştiinţifică a lui *Mircea Vulcănescu* şi îşi îndeplineşte o datorie plăcută să o recunoască.

2) *Anton Golopenţia* desvoltă mai ales latura de politică ştiinţifică din gândirea Profesorului Dimitrie Gusti. După Anton Golopenţia sociologia trebue înglobată în politică, în orice caz rostul ei primordial constă în informarea şi „orientarea conducerii unui stat printr'o cercetare continuă şi integrală a vieţii naţiunii respective". Cf. teza sa de doctorat „Die Information der Staatsführung und die überlieferte Soziologie" (fără dată) şi articolele: Rostul actual al sociologiei, Contribuţia ştiinţelor sociale la conducerea politicii externe şi Rolul ştiinţelor sociale în noua tehnică administrativă (în rev. Sociologie Românească, anul II şi III.).

de teren. Orientat spre problemele de istorie socială a satului românesc, cu tendinţa unei sociologii a organizaţiilor străvechi de vieaţă sătească, H. H. Stahl a închegat pe acest tărâm o teorie proprie, care merită să fie înfăţişată cel puţin în câteva cuvinte.

H. H. Stahl porneşte dela constatarea că documentele sunt cu totul neîndestulătoare pentru a lămuri trecutul satului românesc, pentrucă vieaţa lăuntrică a acestuia, fiind neatârnată de legăturile cu statul sau cu boerii, era anonimă, reglementată de obiceiuri nescrise, fără interes pentru cei dinafară. De aici nevoia de altă metodă, pe care H. H. Stahl o găseşte în cercetarea sociologică a formelor sociale străvechi care s'au păstrat în vieaţa socială actuală, întipărite în organizaţia teritorială, în organizarea comunităţii, în obiceiurile economice şi juridice etc.. Pe calea aceasta a studiat trecutul satului românesc şi a ajuns la câteva concluzii foarte însemnate. H. H. Stahl şi-a legat numele de cercetarea satelor de răzeşi, în special a satelor din Vrancea [1]), dar răzăşia este socotită ca un fapt general şi deci studiul ei însemnează o contribuţie la lămurirea unei părţi însemnate din istoria socială.

Satul românesc a fost studiat înainte de H. H Stahl de numeroşi istorici. Aceştia au adoptat în ce priveşte originea satelor teza ţărănească, de natură biologică, genealogică. Pornind dela faptul că multe sate româneşti sunt „umblătoare pe bătrâni" — adică îşi împart moşia în părţi egale după „bătrânii care au întemeiat satul", iar locuitorii actuali îşi calculează drepturile pe baza genealogiei, după treapta lor de descendenţă din aceşti bătrâni, istoricii cred că satele au fost întemeiate de o familie sau de mai multe familii înrudite şi locuitorii actuali descind întradevăr din ele. H. H. Stahl susţine că „teoria originii biologice a satului de răzeşi este ilogică şi nu poate fi verificată istoric".

In primul rând, nu toate satele româneşti sunt umblătoare pe bătrâni, nu toate au cunoscut devălmăşia proporţională, unele, cum sunt cele din regiunea străveche a Vrancei, n'au cunoscut decât devălmăşia absolută [2]). Aşa dar o parte din sate nu

1) Vezi în special monumentala monografie sociologică a satului Nerej (Vrancea), apărută sub conducerea sa: Nerej, un village d'une région archaïque (3 vol. Bucureşti 1939, Institut de Sciences Sociales de Roumanie).

2) Cf. *H H. Stahl:* Le Problème du village archaique roumain (în vol. I al monogr. cit. Nerej), studiu în care se găseşte o preţioasă tipologie a satului românesc, şi Organizarea socială a ţărănimii (în Enciclopedia României, vol. I.). Sunt cele două izvoare principale pentru cunoaşterea teoriei lui H. H. Stahl.

umblă pe bătrâni. H. H. Stahl crede apoi că ceata devălmaşă absolută este forma străveche de organizare a satului românesc şi este anterioară celorlalte, în sensul că din ea a purces forma umblătoare pe bătrâni cu diferitele ei varietăţi.

Trecerea dela ceata devălmaşă absolută la satul umblător pe bătrâni s'a făcut din pricina următorilor factori: 1. progresul tehnicei agricole, care a determinat creşterea treptată a rentabilităţii pământului; 2. saturaţia demografică ce a dus la ţinerea privată sub forma împărţirii pământurilor de cultură; 3. jocul natalităţii, care a dus la neegalitatea economică a familiilor cu descendenţi puţini faţă de cele cu descendenţi numeroşi (chiaburii şi sărmanii). Odată împărţirea pământurilor de cultură şi neegalitatea economică apărute, procesul acesta de disoluţie a cetei devălmaşe continuă în chip necesar. Chiaburii cer drepturi proporţionale şi în pădure, izlaz etc., rămase deşălmaşe şi izbutesc să obţină acest lucru. Pentru organizarea devălmăşiei pe cote părţi proporţionale se cere însă o normă juridică potrivită. Aceasta a fost împrumutată din dreptul familial, anume genealogia, care de astă dată însă este fictivă, un instrument juridic, nu o realitate. Prin urmare, genealogia din dreptul sătesc este o ficţiune juridică şi satul umblător pe bătrâni nu arată originea, ci disoluţia formelor vechi de vieaţă sătească. In ce priveşte satele de clăcaşi, H. H. Stahl crede că ele au avut aceeaşi organizaţie lăuntrică pe care au avut-o şi cele de răzeşi, de unde reiese că într'o vreme anumită ele au fost una.

H. H. Stahl n'a reuşit încă să convingă cercurile ştiinţifice despre temeinicia tezei sale şi probabil va trebui să mai adune mult material pentru a putea face o demonstraţie deplină, dar ipoteza aceasta de lucru, ipoteză pe care sociologia monografică a formulat-o până acum în cercetarea evoluţiei satului românesc, apare superioară în multe privinţe „teoriilor" existente. Majoritatea acestor teorii sunt mai puţin dovedite decât ipoteza în curs de verificare a lui H. H. Stahl. De aceea ea trebue luată în consideraţie de pe acum, cel puţin tot atât cât vechile teorii.

b. *Traian Herseni.* Activitatea noastră sociologică a fost înregistrată, dacă nu totdeauna preţuită, de cei mai de seamă sociologi ai ţării şi de câţiva sociologi străini[1]), pentru a

1) Cf. *D. Gusti:* Raportul pentru verificarea titlurilor, lucrărilor şi activităţii candidaţilor la catedra de sociologie a Universităţii din Cluj (în Sociologie Românească an. I, nr. 3, 1936). *P. Andrei:* Sociologie Generală

justifica în deajuns câteva rânduri şi în istoricul acesta al sociologiei româneşti. Se înţelege, nu poate fi vorba decât de o simplă dare de seamă asupra câtorva din lucrările principale, pentru a înlesni cititorilor să ne încadreze în mişcarea sociologică dela noi.

Lucrarea noastră, „Teoria monografiei sociologice" (1934), care împreună cu „Tehnica monografiei sociologice" a lui H. H. Stahl a îndrumat cercetările monografice din ultimii ani, este un rezultat al unei activităţi colective, ea expune principiile formulate de Profesorul D. Gusti şi colaboratorii săi, printre care ne găsim din 1927 şi noi, în legătură cu monografia sociologică.

Dintre lucrările cu un caracter personal notăm „Realitatea socială, — Incercare de ontologie regională" (1935) şi câteva din cercetările la teren.

In „Realitatea socială" ne-am propus să căutăm dacă există o regiune ontologică a societăţii, care să poată fi privită ca obiect al sociologiei. Pentru deslegarea acestei probleme am recurs la trăirea directă în societate, ca să dobândim astfel datele cele mai sigure, de natură nemijlocită. Aşa dar, problema: societatea ca existenţă; metoda: trăirea noastră proprie în această existenţă.

Rezultatele pe care le-am dobândit sunt următoarele: 1. Societatea este în primul rând o *stare de conştiinţă*, ea se bazează pe simţimântul de „noi", care deşi mai puţin studiat, există deopotrivă şi paralel simţimântului de „eu". Această conştiinţă, pe care o numim socială, ne înfăţişează societatea ca pe 2. o *convieţuire omenească*. Conştiinţa socială ne deschide spre semenii noştri şi numai spre ei şi ne leagă într'o comunitate de vieaţă. Comunitatea socială este: 3. de natură *sufletească*, nu biologică. 4. Societatea fiind vieaţă, însemnează *activitate*, anume: 5. *activitate spirituală*, pentrucă în societate nu intră decât vieaţa sufletească desvoltată de conştiinţa socială, adică activitatea dotată cu un înţeles şi o valoare. 6. Rezultatul activităţii spirituale este fapta cu un înţeles autonom sau *spiritul obiectiv*. 7. Spiritul obiectiv şi vieaţa socială sunt

---

(Craiova, 1936, pg. 63), *E. Sperantia :* Introducere în Sociologie, tomul I. Istoria concepţiilor sociologice (Cluj, 1938, pg. 467), etc. Apoi *Mosely* şi *Roucek* (op. cit), *G. Richard* (în darea de seamă despre Arhiva pentru Ştiinţa şi Reforma Socială, 1933—1935, în Revue Internationale de Sociologie, August 1936), *D. Warnotte* (în Revue de l'Institut de Sociologie, nr. 2, 1934, pg. 425—427), *G. Jacquemyns :* La Vie sociale dans le Borinage huillier (Bruxelles 1939, pg. 8).

identice cu *domeniul culturii*. 8. Societatea nu este o fiinţă colectivă supraindividuală, ci o *funcţiune a omului* care numai datorită convieţuirii este în acelaşi timp şi individualitate şi fiinţă socială. 9. Societatea este un nou plan de existenţă, anume planul existenţei umane creatoare de cultură. 10. Ea este o existenţă polară care cuprinde într'un pol conştiinţa individuală, în celălalt, grupul tovarăşilor. 11. Dă astfel naştere unei structuri particulare de natură *spiritual-obiectivă* şi *structural-funcţională*. 12. Această realitate este sui generis, ea nu poate fi redusă la nimic altceva din cosmos. Prin urmare o ştiinţă a ei devine posibilă.

Sociologia ca ştiinţă cercetează unităţile sociale concrete pe temeiul observaţiei pentru a stabili tipurile lor structurale, funcţionale şi evolutive şi dă astfel socoteală de realitatea socială aşa cum se desfăşoară ea în timp şi în spaţiu [1]).

Pe planul cercetărilor directe a unităţilor sociale ne-am ocupat până acum de cetele de copii, cetele de feciori, organizaţiile bărbăteşti, de categoriile sociale, de cârciumă şi de păstorit [2]). In studiul nostru „Stâna din Munţii Făgăraşului", ca să stăruim cel puţin asupra uneia din contribuţiile teoretice ale cercetărilor noastre de teren, după ce am arătat că pentru sociologia poporului românesc cele două tipuri de vieaţă socială etnică, vieaţă de păstor şi vieaţă de plugar, sunt de cel mai mare interes, am caracterizat pe scurt cele două tipuri sociale şi importanţa lor pentru lămurirea istoriei naţionale. „Vieaţa ciobănească nu cunoaşte felul de trudă trupească a plugarului, munca grea a câmpului, mărginirea la o bucată oarecare de pământ, peste care trebue să stea aplecat mereu, în înţelesul adevărat al cuvântului, arându-l, săpându-l, culegându-l. In schimb nici vieaţa de sat nu cunoaşte greutăţile vieţii păstoreşti, deşi par a fi mai puţine, alergătura, ploile, furtunile, asprimile muntelui şi lupta directă cu sălbăticiunile. Şi tot aşa nu se potrivesc în privinţa părţilor uşoare ale vieţii. Stâna nu cunoaşte sărbăto-

1) Cf. şi Sociologia contimporană (în Arhiva etc., nr. 1—2, 1934). Problema sociologiei (în Revista de Filosofie, nr. 1, 1934), Ştiinţa Naţiunii (în Revista Fundaţiilor Regale, nr. 12, 1934), Metafizică şi sociologie (în revista Gând Românesc, nr. 8, 1933 şi nr. 1—2, 1934). Voinţa socială (în Sociologie Românească, an. II, nr. 4, 1937), Câteva consideraţii în legătură cu înţelegerea sociologică (în Sociologie Românească, an. II, nr. 7—8, 1937).

2) Cf. Stâna din Munţii Făgăraşului (în revista Boabe de Grâu, nr. 6, 1934), Observaţii sociologice privitoare la copiii din Drăguş (în Arhiva etc., nr. 1—4, 1933), Categoriile sociale cornovene (în Arhiva etc., 1932), Ceata feciorilor din Drăguş (în Sociologie Românească, an. I, nr. 12, 1936), Câteva date privitoare la o cârciumă ţărănească (în Arhiva etc., 1—2, 1937), Clubul Husarilor (în Arhiva etc., nr. 3—4, 1934).

rile, praznicile, petrecerile; satul nu cunoaşte răgazul, hoinăreala şi gândurile slobode. In sat vieaţa este a obştei, insul nu este decât o fărâmă neînsemnată din vieaţa ei; la stâni vieaţa e mai neatârnată, mai singuratică, mai a fiecăruia. aici legătura e mai strânsă cu firea înconjurătoare decât cu oamenii. Din îndeletnicirile acestea două, plugăritul şi ciobănitul, nasc cu necesitate forme originale şi diferite de vieaţă".

Am atras apoi atenţia asupra legăturilor dintre cele două tipuri de vieaţă socială etnică. „O cercetare mai aproape s'ar putea să descopere împrejurări mai prielnice producţiei spirituale (artă, folclor, ştiinţă şi filosofie populară) în vieaţa păstorească decât în cea plugărească. Răspândirea acestor producţii în vieaţa sătească, până la colorarea acesteia cu trăsături puternic păstoreşti, n'ar înfăţişa o prea mare taină. Legătura între cele două tipuri de vieaţă este o înlesnire firească, iar direcţia înrâuririi se impune prin numărul producţiilor şi noutatea lor. Ciobanii îşi poartă pretutindeni cântecele şi credinţele şi le răspândesc prin comunicativitatea care e destul de cunoscută. Pentru sat multă vreme faptul acesta a putut să însemneze singurul mijloc de a afla un cântec nou, un cântec din altă parte, alte lămuriri despre lume şi vieaţă, sfaturi necunoscute pentru necaz sau nenorocire, — aduse azi din militărie, sau de drumeti (destul de răspândiţi) şi mai ales de cărţi, de şcoală şi de săteni de-a-dreptul din alte sate şi dela oraş, Păstorii au putut să îndeplinească multă vreme funcţia de înnoire a vieţii spirituale săteşti, prin prestigiul omului umblat şi care ştie multe, faţă de vieaţa aşezată şi de supunere socială a satului". Faptul acesta ar explica în alt chip decât prin originea pastorală a poporului românesc (teza Ovid Densusianu), caracterul pastoral al folclorului românesc.

Activitatea noastră sociologică, la fel cu a celorlalţi părtaşi ai şcolii sociologice dela Bucureşti (M. Vulcănescu, H. H. Stahl, D. C. Georgescu, I. Ionică, Anton Golopenţia etc.) este abia la început, încât ne putem mulţumi cu aceste câteva indicaţii, lăsând în sarcina celor care vor veni după noi, să o înregistreze în întregime şi să o judece după valoarea ei definitivă.

IV. INCHEIERE.

(Bilanţul sociologiei româneşti şi perspectivele ei de desvoltare).

Cu toate lipsurile, de care ne dăm foarte bine seama, tabloul acesta al sociologiei româneşti dovedeşte cu prisosinţă existenţa unei sociologii în ţara noastră şi arată căile ei principale de desvoltare.

După o lungă perioadă de pregătire în care nu se poate vorbi de sociologie, ci numai de idei sociale sau uneori şi mai puţin, de material care poate fi întrebuinţat sociologic (Milescu, Cantemir etc.), au apărut o seamă de încercări conştiente de a rezolva pe cale ştiinţifică probleme sociale şi politice româneşti. Dacă ar fi să stabilim o dată anumită pentru ivirea sociologiei la noi — procedeu care în ştiinţă are întotdeauna un caracter arbitrar — ar trebui să ne oprim la anul 1848. Ideologii revoluţiei din 1848 fie că au pregătit-o, fie că au săvârşit-o, fie că au lămurit-o, sunt cei dintâi sociologi români. Era şi firesc să se întâmple aşa. Ideile sociale nu apar la întâmplare, ele sunt provocate de evenimentele sociale, de transformările ivite în structura vieţii sociale sau de luptele politice care urmăresc asemenea transformări.

Prin urmare pătrunderea capitalismului şi formarea burgheziei române în conflict cu vechile stări şi cu alte forţe sociale, au provocat primele gânduri care pot fi socotite sociologice. Faptul că cel mai de seamă reprezentant politic al liberalismului românesc, *Ion Brătianu,* e cel dintâiu (sau printre cei dintâi) care întrebuinţează termenul de *sociologie,* poate fi socotit din pricina aceasta deosebit de semnificativ. Revoluţia liberală avea nevoie de sprijinul ştiinţei pentru a întări lumea nouă pe care o consfinţea. Se pare însă că burghezia mai demult formată şi care se întărea treptat prin comerţ, industrie şi finanţe, nu

avea nevoie de o sociologie constructivă, ci doar de una *justificativă*. La 1848 burghezia română era închegată și în curând ea a devenit triumfătoare în toate sectoarele vieții publice (economie, politică, legislație, administrație) și deci își impunea interesele cu destulă ușurință. De aceea sociologia liberală n'a avut o sarcină combativă, nici una constructivă, ci trebuia doar să arate la început *avantajele* revoluției burgheze (de unde conceptele ei fundamentale: progres, civilizație, perfectibilitate, sociabilitate, educație, rațiune, tehnică, știință, proprietate, bogăție, libertate), iar mai târziu să demonstreze caracterul *normal* al evoluției burgheziei și al istoriei naționale liberale (Ștefan Zeletin). Sociologia pe linia aceasta însoțește evoluția socială pentru ca să o justifice, nu o pregătește, nici nu o clădește. Inițiativa socială nu-i aparține și astfel ea are tot timpul un rol de mâna a doua.

Forțele sociale burgheze nu erau însă singure în societatea românească. Ele au întâmpinat în chipul cel mai firesc rezistența sau atacul altor forțe, care au avut fiecare câte o sociologie a lor.

Mai întâi, liberalismul trebuia să disolve stările vechi, pe care voia să le înlocuiască nu numai în viața economică, ci și în viața politică. Stările vechi erau reprezentate de boieri, care stăpâneau pământurile, satele de clăcași, slujbele publice și toate privilegiile legate de acestea. Liberalismul va ataca deci marea proprietate în numele dreptății sociale, clăcășia în numele libertății, privilegiile în numele egalității etc. și va căuta să le acapareze într'o formă sau alta în folosul burgheziei. Reacția stărilor vechi față de atacurile liberale a dus pe plan politic la conservatorism, iar în teoria socială la sociologia junimistă.

Triumful liberalismului are însă și unele urmări neprielnice pentru burghezie. Cea mai de seamă a fost trezirea țărănimii — prin liberarea de șerbie și împroprietărire — care a ajuns repede la conștiința intereselor sale proprii, diferite de ale boierimii și ale burgheziei. In momentul în care burghezimea a dat lovitura de moarte boierimii. scoțând de sub puterea ei țărănimea, a înlăturat un potrivnic istovit prin evoluția istorică și l-a înlocuit cu altul, viguros ca structură, puternic ca număr și capabil de o desvoltare neprevăzută. Când minoritatea burgheză s'a înscăunat în locul minorității boierești la conducerea statului a trebuit să desrobească majoritatea țărănească și să o lase apoi să se organizeze într'o tabără adversă. Luptele țără-

nimii au dus la o politică țărănească, iar pe plan de gândire la sociologia poporanistă și țărănistă.

O altă urmare neprielnică pentru burghezie a propriului ei triumf, a fost ivirea primelor elemente muncitorești, legate în chip firesc de industrializare și mașinism, ivirea proletariatului românesc, e drept puțin însemnat ca număr și putere, dar totuși un proletariat, care avea interese potrivnice burgheziei și care dela început s'a constituit ca un adversar necruțător al ei. Proletariatul lupta pentru ziua de mâine în nădejdea că va izbuti să procedeze într'o zi față de burghezime exact cum a procedat aceasta față de boierime. Lupta proletară a dus pe plan politic la socialism, iar în teoria socială la sociologia socialistă.

Așa dar liberalismul întâmpină pe de o parte forțele boierimii pe care voia să le nimicească, pentru a le lua locul, pe de altă parte forțele desrobite ale țărănimii și forțele create prin propria sa desvoltare, ale muncitorimii. Conservatorismul i se opunea în numele trecutului, țărănismul în numele prezentului (marea majoritate țărănească a țării), socialismul în numele viitorului.

In timp însă ce se ducea lupta aceasta de interese pe clase și partide, țara se îndepărta de rosturile ei permanente, își primejduia specificul național, își înstrăina ființa ei românească, pentru a lăsa joc liber finanței internaționale, civilizației de pretutindeni și populațiilor de origine etnică eterogenă. Liberalismul a avut nevoie pentru deplina lui izbândă de sprijinul străinătății, sprijin pe care a trebuit să-l plătească cu numeroase concesii economice, politice și culturale față de ea. Din pricina aceasta liberalismul a provocat și adversitatea naționalismului, în numele intereselor permanente ale ființei noastre naționale, ceea ce a dus în afară de o politică naționalistă, la o sociologie naționalistă.

Născute din nevoi diferite și urmărind scopuri separate, potrivnice sau străine unele de altele, cele patru sociologii politice românești ivite în veacul al XIX-lea în opoziție cu sociologia liberală, au avut în chip necesar structuri și evoluții deosebite.

Sociologia conservatoare sau junimistă are un caracter critic, de negație, apărut din nevoia de apărare. Cei mai lucizi reprezentanți ai conservatorismului își dădeau foarte bine seama că singura cale de a apăra vechile interese, fără a le compromite

şi mai rău, este de a ataca pe cele nouă şi în aceeaşi măsură că singura cale de a încetini dispariţia stărilor vechi, când păstrarea lor completă devine cu neputinţă, este de a încetini apariţia celor nouă (P. Carp). De aici câteva urmări caracteristice: 1. Sociologia liberală şi cea junimistă au aceleaşi preocupări, mai exact, sociologia junimistă adoptă problemele sociologiei liberale, numai că le dă o deslegare deosebită. Cu alte cuvinte. deşi sociologia junimistă e o preocupare ivită din nevoile boierimii, nu discută chestiunile acesteia, ci pe cele ale burghezimii, numai că ori de câte ori sociologia liberală va găsi că un fapt e normal, cea junimistă îl va socoti anormal; ori de câte ori sociologia liberală va căuta să justifice un eveniment şi să-i arate avantajele, sociologia junimistă va căuta să-l tăgăduiască şi să-i scoată la iveală defectele. Astfel sociologia junimistă nu va ataca progresul, nici cultura, nici chiar instituţiile liberale, dar va critica progresul săvârşit de liberali, în numele progresului *adevărat*, pseudo-cultura liberală în numele culturii, instituţiile liberale improvizate (imitaţie, spoială, formă fără fond) în numele adevăratelor instituţii liberale (săvârşite de jos în sus, cu forma care exprimă fondul) etc. — cu intenţia vădită de a încetini desvoltarea liberalismului (Titu Maiorescu. C. Rădulescu-Motru). In ultimă analiză, liberalism şi junimism sociologic însemnează două feluri de a privi aceeaşi desvoltare socială, unul cu dorinţa de a o accelera şi de a o justifica, celălalt cu dorinţa de a-i încetini mersul şi a-i tăgădui valoarea. 2. Totuşi evoluţia celor două sociologii nu este paralelă, cum s'ar putea crede. In timp ce liberalismul triumfa, avea o nevoie tot mai redusă de o justificare, pentrucă se impunea prin forţa lucrurilor, nu prin puterea argumentelor. Teoria liberală devenea de prisos din pricina realităţii liberale. De aceea dela 1848 încoace, cu excepţia câtorva momente de criză a capitalismului, sociologia liberală a fost în continuă descreştere. Dimpotrivă, cu cât conservatorismul era mai primejduit, alungat din vechile lui poziţii, cu atât teoria conservatoare era mai necesară, cu atât sociologia junimistă mai desvoltată, mai adâncă, mai necruţătoare. De aceea în timp ce liberalismul biruia pe plan social, iar sociologia liberală îşi sărăcea conţinutul, conservatorismul era înfrânt treptat, iar sociologia junimistă se desvolta la maximum. S'a spus întotdeauna despre liberali cu o nuanţă de dispreţ. că n'au avut de partea lor intelectualii. Adevărul pare a fi că nu i-au avut pentrucă n'aveau nevoie de ei. Liberalii

își întăreau rândurile cu industriași, cu negustori și cu bancheri. Aceștia le asigurau îndeajuns succesul economic și succesul politic. Dimpotrivă conservatorii atrăgeau intelectualii pentrucă aveau nevoie de ei, atât pentru a înlocui boierimea în descreștere, cât și pentru a duce lupta de critică și tăgăduire împotriva liberalilor și a se păstra astfel în viața politică. Situații diferite au impus mijloace deosebite. In privința aceasta cazul „Junimei" este deosebit de semnificativ [1]). Afirmația că „Junimea" a avut înapoia ei pe conservatori este adevărată, dar cu unele rezerve care nu pot fi nesocotite. „Junimea" a strâns intelectuali din toate clasele sociale și chiar de toate nuanțele politice, cu toate că ea însăși era „conservatoare". Faptul nu se poate lămuri numai prin simpatia dintre boieria veche, de naștere, și boieria nouă, de carte, ci trebue să se țină seamă de împrejurarea arătată, că pozițiile conservatoare fiind în continuă criză, aveau nevoie de intelectuali ca să se întărească. „Junimea" atrăgea intelectuali din toate părțile și ea însăși a fost cu putință tocmai pentrucă era conservatoare, căci aici erau probleme de gândit, aici intelectualii își găseau o întrebuințare maximă și li se asigura succesul atât în viața intelectuală, cât și în viața socială și politică. Pe când liberalii promovau pe capitaliști, pentru a-și întări situațiile câștigate, conservatorii promovau pe intelectuali, pentru a-i întrebuința împotriva liberalilor. Se înțelege de ce în timp ce liberalii stăpâneau băncile, junimiștii stăpâneau universitățile. Fiecare întrebuința mijloacele pe care le avea la îndemână și care se potriveau mai bine cu situația de fapt.

3. O ultimă urmare, paradoxală la prima vedere, a fost că sociologia junimistă a ajutat, se înțelege fără voia ei, realizările liberalismului mai mult decât sociologia liberală. Sociologia liberală justifica, înainte sau pe urmă, dar totdeauna justifica înfăptuirile liberale. Acesta a fost rostul ei și atâta vreme cât a fost nevoie să și-l îndeplinească, și l-a îndeplinit. De aceea spuneam că ea n'a avut un caracter constructiv. Sociologia junimistă avea alt rost. Ea critica toate înfăptuirile liberale, le critica „din oficiu", nu numai în parlament, ci pretutindeni, în publicații, în universități, în prelegeri publice. Critica aceasta n'ar fi fost însă eficace dacă se mărginea să nege ceea ce făceau liberalii, ea a fost silită să arate și cum ar fi trebuit să se procedeze, lucru de care în chip fatal liberalii au fost nevoiți adeseori să țină

1) Cum poate este semnificativ faptul mai recent că cel mai de seamă sociolog liberal, *Ștefan Zeletin*, n'a fost membru al partidului liberal. Acesta n'a căutat să-l câștige pentrucă probabil n'avea ce face cu el.

seama. Pe calea aceasta sociologia junimistă a colaborat mai totdeauna, fără să vrea, cu liberalismul, şi a asigurat realizărilor acestuia mai multă prudenţă, mai mult spirit critic, mai multă seriozitate, lucruri pe care nu şi le putea asigura prin puteri proprii şi nici prin sociologia liberală, de esenţă justificativă. Faptul acesta ar merita să fie cercetat odată mai de aproape.

Cu totul alta este situaţia celorlalte sociologii politice din veacul al XIX-lea şi începuturile veacului al XX-lea. Ţărănimea s'a zbătut până la marea reformă agrară de după războiu în condiţii de viaţă deosebit de grele, cunoscute din toate scrierile de specialitate. Dar pe când boierimea şi burghezimea îşi puteau spune cuvântul cu uşurinţă prin părtaşii lor, ţărănimea nu avea altă cale pentru a-şi manifesta nemulţumirile decât răscoalele, care deveniseră endemice. De aici rolul specific al sociologiei ţărăniste sau al celei poporaniste. 1) Ea trebuia pe de o parte să cerceteze nevoile ţărănimii şi să le exprime în limbaj ştiinţific. Din pricina aceasta primele cercetări de teren din România s'au îndreptat spre agricultură şi spre sate (Ion Ionescu dela Brad). 2) Ea trebuia pe de altă parte să explice răscoalele şi să pună în lumină revendicările ţărăneşti. De aceea o foarte mare parte din vechea sociologie ţărănească a înflorit în jurul răscoalelor (Radu Rosetti). 3) In sfârşit, sociologia poporanistă dându-şi seamă de însemnătatea ţărănimii şi de structura şi evoluţia specifică a ţărilor agrare, a cerut potrivirea formelor politice la această realitate şi deci o altă desvoltare decât cea înfăptuită de liberali sau cea imaginată de socialişti (C. Stere). Sub toate formele ei, sociologia aceasta exprima nevoi şi căuta soluţii, încercând să obţină o viaţă mai bună pentru majoritatea locuitorilor ţării.

Sociologia ţărănistă (poporanistă) nu are prin urmare nici caracterul *justificativ* al celei liberale, nici caracterul *critic* al celei junimiste, ci un caracter de *revendicare*, de cercetare, explicare şi exprimare a nevoilor ţărăneşti şi de încercare de a le găsi o deslegare.

Sociologia socialistă n'avea la noi un temeiu social serios — proletariatul era foarte redus — încât ea ne apare în ce priveşte planurile de viitor ca o himeră, cu neputinţă de înfăptuit, iar faţă de realitatea existentă, atitudinea ei a fost eclectică, asemănătoare în multe privinţe cu sociologia junimistă în critica

burgheziei și cu cea poporanistă în revendicările sociale (Gherea). Din aceeași pricină ea a fost cea mai puțin desvoltată dintre toate pozițiile sociologice apărute din nevoi politice.

In sfârșit, sociologia naționalistă, foarte bine reprezentată în tot acest răstimp, oglindea îndoita nevoie de a critica valorile străine în numele celor etnice, valorile nouă, de „import", în numele celor tradiționale, „autentice", și de a îndruma creațiile sociale și spirituale către păstrarea specificului național, către organicitate și originalitate. De aici cele două fețe ale ei care se întregesc una pe alta în cadrul aceleiași concepții de viață: 1) critică necruțătoare a procesului de înstrăinare a culturii românești, și 2) îndrumare a creațiilor culturale în duhul național românesc. In ultimă analiză sociologia naționalistă este de esență normativă, ea prețuiește toată activitatea și toate creațiile țării în lumina idealului național și caută să impună acest ideal, ca fiind singurul valabil în toate sectoarele civilizației românești. Faptul că sociologia naționalistă numără printre reprezentanții săi pe *Mihail Eminescu,* uriașul creației românești, demonstrează parcă experimental, prin proba înfăptuirii istorice, valoarea originară și eternă a normei propăvăduite de ea. Chiar dacă Eminescu s'ar fi mulțumit cu opera sa poetică, fără să fi desvoltat vreo ideologie socială, încă ar fi fost un argument grăitor dela sine pentru sociologia normativă în sens românesc care a urmat după el, adică pentru nevoia și putința unei culturi superioare care să desăvârșească străvechea noastră cultură etnică, de esență populară (Aurel Popovici, A. C. Cuza, N. Iorga, S. Mehedinți).

Acestea sunt fețele principale ale sociologiei românești din veacul al XIX-lea și începuturile veacului al XX-lea: 1) o sociologie *justificativă,* cea liberală; 2) o sociologie *critică,* cea junimistă; 3) o sociologie *revendicativă,* cea poporanistă; 4) o sociologie *utopică* (în raport cu vremea), cea socialistă; 5) o sociologie *normativă,* cea naționalistă; — toate cinci de structură și tendințe politice.

Dela sfârșitul veacului al XIX-lea spre zilele de față a apărut însă, alături de sociologiile desvoltate de mișcările politice de atunci, din nevoile lor de luptă și construcție socială, o sociologie autonomă, de structură și tendințe pur științifice, care a însemnat un pas hotărîtor în constituirea sociologiei românești. Sociologiile structurate politic pot fi, cum s'a dovedit

în nenumărate rânduri, de un folos practic foarte mare, dar ele rămân prin însăşi esenţa lor, legate de anumite interese şi deci de anumite perspective de cunoaştere, care le închid atât căile unor cunoştinţe sau adevăruri integrale, cât şi căile unei obiectivităţi ştiinţifice riguroase. In alcătuirea lor ştiinţifică intră de sigur numeroase adevăruri scoase din experienţa şi nevoile reale ale unei părţi din viaţa socială, dar mai totdeauna se îndepărtează sau se nesocotesc alte adevăruri, care purced din experienţa şi nevoile altor categorii de viaţă. Originea politică a străduinţelor ştiinţifice impune acestora desbinarea, lupta şi parţialitatea caracteristice acesteia. Apoi sociologiile săvârşite din nevoi politice trec în chip necesar graniţele cunoaşterii obiective, pentru a deveni instrument de valorificare sau apreciere a realităţii sociale. Ele nu se mulţumesc să arate numai ceea ce există, să constate şi să explice realitatea socială aşa cum este ea, singura sarcină a sociologiei ca ştiinţă, ci vor căuta, cum am văzut, să aprecieze această realitate, fie pentru a-i găsi o justificare, fie pentru a o critica şi a arăta cum ar trebui să fie, pentru a formula pe calea aceasta anumite revendicări, fie pentru a o îndruma şi a-i impune anumite norme mai dinainte stabilite. Se înţelege că sociologia totuşi ia şi în chipul acesta fiinţă şi dă destule roade, pentru a-şi dovedi în deajuns rosturile, dar ea nu va izbuti să-şi arate toată măsura de care este în stare; pe calea aceasta ea se condamnă singură la o împlinire trunchiată. Tocmai pentru a întemeia ştiinţific acţiunea politică, sociologia trebue să adopte o viziune *apolitică*, să se ocupe de realitatea socială nu în numele politicei sau în cadrele ei, ci în chip neatârnat, cu cât mai multă nepărtinire, pentru a pune astfel la îndemâna oamenilor de stat dornici de a-şi întemeia acţiunile pe realităţi, o documentaţie ştiinţifică cât mai sigură şi cât mai completă. Sociologia în măsura în care este *ştiinţă* nu poate accepta fără primejdia de a se îndepărta tocmai de natura ei ştiinţifică, niciun fel de amestec străin în activitatea ei. Sociologia în măsura în care este însă ştiinţa *realităţii sociale,* poate fi de folos în chipul cel mai firesc tuturor acţiunilor omeneşti, deci şi acţiunilor politice, care au nevoie pentru reuşita lor de cunoaşterea realităţii sociale.

Dar întru cât domneşte cel puţin în unele cercuri ştiinţifice, oarecare confuzie în privinţa raporturilor dintre sociologie şi viaţa politică, să precizăm şi mai mult cele afirmate de noi.

Exemplul următor ni se pare destul de lămuritor. Precum vântul nu bate *pentru ca* să mişte morile de vânt, ci mintea omenească *se foloseşte* de vânt pentru a pune în mişcare morile, nici sociologia (cu diferențele uşor de sezisat), nu se desvoltă în chip necesar pentru ca să înlesnească acțiunea politică, ci aceasta se poate folosi sau uneori trebue să se folosească de ea pentru a-şi mări sau asigura eficiența. Există, se înțelege, o diferență esențială pe care nu o nesocotim. Fiind vorba de o activitate omenească, acțiunea politică poate cere sau impune nu numai *folosirea*, ci și *apariția* sau *desvoltarea* unei sociologii de care ea are nevoie, cum am arătat pe larg că s'au şi petrecut lucrurile în tot decursul veacului al XIX-lea, dar aceasta nu însemnează că se modifică însăşi *structura logică* a sociologiei, natura ei ca ştiință. Acțiunea politică poate cere sau impune pentru țeluri proprii, de pildă zidirea unei catedrale (tot faptă omenească), dar aceasta nu însemnează că arhitecții pot înlocui principiile arhitecturii cu principiile politicei. Cele din urmă pot înrâuri sau condiționa pe cele dintâi, în bine sau în rău, cum s'a întâmplat frecvent în istorie, dar nu le poate desființa. Sociologia fiind *ştiință*, nu acțiune politică, *teorie* nu practică, are şi ea principii specifice de structură şi desvoltare, care pot fi (şi sunt de obiceiu) înrâurite sau condiționate şi politic, dar care nu pot fi niciodată îndepărtate cu desăvârşire, fără a se desființa sociologia însăşi.

Se înțelege acum de ce socotim sociologia provocată şi susținută de mişcările politice, în cadrul activității lor de altă natură, ca o putință împlinită din punct de vedere ştiințific numai pe jumătate, fiind diformată prin originea ei şi sprijinul primit din altă parte şi de ce socotim ca un pas hotărîtor despărțirea sociologiei de activitatea şi cadrele politice.

Procesul de separare a sociologiei de politica practică se datoreşte la noi universităților. Acestea au dat putința, prin rostul şi organizarea lor, gânditorilor cu înclinări teoretice să se ocupe de realitatea socială în chip desinteresat, pentru a cunoaşte şi explica, nu pentru a transforma. Incepând timid, în opera celor dintâi creatori de sisteme filosofice dela noi (Conta şi Xenopol), sociologia devine treptat o preocupare covârşitor teoretică în opera profesorilor de sociologie de azi (D. Gusti, P. Andrei, Tr. Brăileanu, E. Sperantia).

Astfel purificată, sociologia a putut deveni apoi, prin Institutul Social Român şi cercetările monografice, din nou de folos acţiunii politice, dar de astă dată şi-a păstrat în întregime atât iniţiativa, sau neatârnarea, cât şi structura ei ştiinţifică.

Sociologia românească de azi, cu cele două direcţii principale ale ei, una speculativă, universitară, alta de teren, monografică, nu vrea să săvârşească decât *operă ştiinţifică.*

Sociologia universitară în forma ei tipică se ocupă de probleme lipsite de actualitate, fără vreo legătură precisă cu realitatea socială românească, de aceea acţiunea statului român foloseşte foarte puţin pe urma ei. Sociologia universitară se menţine în cadrul foarte util al pregătirii teoretice a studenţilor, a orientării lor în problemele sociale generale, fără de care nu se pot înţelege nici desvoltarea socială istorică, nici structura socială a vremurilor noastre, dar se ţine în genere departe de problemele sociale în care e interesat direct statul.

Dimpotrivă, sociologia de teren, păstrând structura teoretică dobândită prin eforturile universităţilor, cercetează realităţile sociale *dela noi* şi din pricina aceasta ea pune la îndemâna statului un material documentar care este şi românesc şi de actualitate şi care deci poate fi întrebuinţat de acesta în acţiunea lui de guvernare. Sociologia de teren este fără îndoială condiţionată şi ea de momentul istoric în care ne găsim. Institutul de Ştiinţe Sociale al României, care reprezintă azi cercetările de teren, continuă activitatea Asociaţiei pentru Ştiinţa şi Reforma Socială creată imediat după războiu. Momentul acesta este în deajuns de grăitor. Unirea mai tuturor ţinuturilor româneşti în cuprinsul ţării mari a pus problema cea mai hotărîtoare din toată istoria Românilor: dacă este în stare neamul românesc pus în sfârşit, în condiţii normale de activitate, să creeze o civilizaţie şi o cultură de esenţă superioară. In orice caz încercarea merita şi trebuia cu orice preţ făcută şi se pare că problema e pe cale de a fi deslegată astăzi în mod pozitiv, prin eforturile neîncetate ale tuturor sectoarelor vieţii româneşti. De sigur opera începută trebue continuată şi desăvârşită, dar important e că ea s'a dovedit *posibilă.* In opera aceasta de reconstrucţie şi creaţie românească ştiinţa nu putea să stea de o parte şi se înţelege, cu atât mai puţin ştiinţa realităţii sociale, adică sociologia. Fără să-şi trădeze rosturile ei specifice de cunoaştere teoretică, sociologia poate coopera la realizările statului cu condiţia simplă să se ocupe de realităţile sociale

pe care statul are nevoie să le cunoască, adică realitățile sociale românești și cele ale țărilor cu care suntem în contact. Este meritul sociologiei de teren (D. Gusti) de a fi demonstrat putința acestei cooperări și este meritul statului ori de câte ori ține seama în acțiunile lui de documentația științifică existentă.

Perspectivele sociologiei românești se desprind, în lumina celor înfățișate, destul de lămurit.

1. Sociologia universitară își va continua rosturile ei educative, de îndrumare teoretică a generațiilor tinere în domeniul realităților sociale.

2. Sociologia de teren își va continua rosturile ei de cunoaștere, dând preferință realităților sociale românești.

3. Atât sociologia universitară, cât și sociologia de teren vor coopera și mai departe la înfăptuirile statului, prima prin pregătirea tehnicienilor de care acesta are nevoie, a doua prin procurarea materialului științific documentar necesar acțiunii de stat.

4. Cele două curente sociologice se vor apropia treptat, în modul cel mai firesc, unul de altul. Sociologia universitară se confundă uneori cu cea de teren, cum e cazul școlii dela București, din cadrul căreia Profesorul D. Gusti a inițiat și conduce cercetările la teren, iar colaboratorii săi universitari (Mircea Vulcănescu, H. H. Stahl, Traian Herseni și Anton Golopenția) au fost formați prin cercetările la teren. Din pricina aceasta cursurile și seminariile universitare vor putea să desbată probleme sociologice românești, iar cercetările de teren se vor putea extinde în toate centrele universitare. Universitățile vor căpăta astfel un rost nou, fără să se înlăture cel vechiu, de a colabora în mod direct la opera națională a statului, prin documentarea pe care o poate da. Cercetările de teren își vor păstra la rândul lor, prin contactul cu universitățile, caracterul lor teoretic și deci viziunea sociologică adevărată (P. Andrei). Deci și una și alta din cele două direcții sociologice românești au numai de câștigat din strânsa lor colaborare.

5. Dar faptul cel mai însemnat pentru menirea științifică a sociologiei e că prin adâncirea cercetărilor de teren (făcute de universități și institute, adică de oamenii de specialitate), sociologia românească poate ajunge cu vremea la o *sociologie originala* de mari proporții, care să se impună și în străinătate, și care deci să înfăptuiască un sector însemnat al culturii na-

ționale, sectorul creației științifice. După ce va ajuta cu mijloacele ei specifice neamul românesc în încercările lui de a înfăptui o mare cultură, sociologia, prin cercetările de teren, va putea să fie ea însăși un element însemnat din această cultură.

Acestea sunt câteva din perspectivele care se deschid sociologiei românești, în lumina cărora orice efort, oricât ar fi de mare, este în deajuns de răsplătit.

PEDAGOGIA

INTRODUCERE

In paginile, ce urmează, expunem trecutul pedagogiei românești, dela primele ei începuturi modeste și până astăzi.

Istoria pedagogiei unui popor este *istoria reflexiunilor* sale asupra educației din punct de vedere al naturii ei, al idealurilor și mijloacelor pentru cultivarea și perfecțiunea omului. Iar dacă avem în vedere, că idealurile educative sunt în ultimă esență „scopuri de voință", o astfel de istorie este în fond însăși *istoria voinței de educație* a unui popor, a luptei lui pentru o anumită viață spirituală, a aspirațiilor lui spre „excelsius". Cu acest caracter, istoria pedagogiei naționale împlinește — alături de istoria filosofiei și a culturii — rolul prețios de *fereastră*, prin care să privim în adâncurile și legile spiritului poporului, în grija și lupta lui pentru a-și împlini în istorie destinul propriu. Pentru poporul însuși, ea este totodată o *scară*, pe care el poate să urce spre *cunoașterea de sine* însuși, în vederea descoperirei și caracterizărei direcțiilor și aspirațiilor lui culturale. De aceea, actul de a cerceta și scrie o astfel de istorie, formează o magnifică obligație științifică și națională.

Dar valoarea și utilitatea istoriei pedagogiei românești, pe care am fixat-o prin considerarea ei din punct de vedere *hegelian*, crește impunător, prin biografiile intelectuale ale pedagogilor noștri, care în mod firesc constituesc miezul ei. Astfel, înfățișând trecutul de peste 300 ani al pedagogiei românești, ea explică cititorului realizarea ei prin focul gândirii, bucată cu bucată, ca interesant *monument cultural al națiunii;* ea pune în lumină clară, apuse figuri de cărturari români, cu munca lor

de meditaţii şi idealizare, de căutare şi cercetare a adevărului şi, povestind vieaţa lor petrecută pe linia spiritualului, ne ajută să trăim împreună cu ei problemele şi idealurile de vieaţă şi de om, încălzind astfel sufletul contemporan şi întărindu-l pentru noua lui chemare. Ducându-ne apoi privirile îndărăt, spre înaintaşii noştri şi desvăluindu-ne multe învăţături şi acţiuni încă necunoscute ale celor mai aleşi Români, istoria pedagogiei noastre naţionale săvârşeşte un alt act de adâncă semnificaţie: reaminteşte idei şi fapte uitate şi cu aceasta, ea împlineşte marea datorie sacrală de *pietas* faţă de „cei ce-au fost" şi scoate la lumină observaţiuni, o experienţă pedagogică şi cugetări care pot încă rodi în mod binefăcător în spiritul nostru. Totuşi folosul cel mai însemnat, pe care ea îl poate face e altul şi anume că, în această vreme de cumpănă a istoriei, de „Wendepunkt", ea ne ajută ca, dela o cunoaştere *vagă, abstractă* şi *generală* a strămoşilor care au reflectat şi scris asupra perfecţionării omului şi dela o informaţie de suprafaţă asupra gândirii şi acţiunii lor, să facem tranziţia la o cunoaştere *reală* şi de amănunt a concepţiilor şi ideilor pedagogice româneşti, care, oricât de modeste ar putea fi considerate, reprezentă totuşi „chiagul" de creaţie pedagogică românească, adică punctul de plecare al oricărui sistem sau acţiune educativă cu adevărat naţională. Astfel, ea ne ajută ca în pedagogie şi educaţie să ne ridicăm la o *conştiinţă teoretică realisto-istorică* de pedagog *român*.

Această istorie a pedagogiei româneşti se închee, aşa cum e firesc, cu tabloul teoreticianilor români, care studiază în epoca noastră fenomenul educaţiei. Prin prezentarea acestui tablou, ea poate face cititorului, pe lângă acel serviciu intelectual destul de important, de a-l lămuri asupra şcolilor şi direcţiilor din pedagogia română contemporană, altul de profundă rezonanţă spirituală: explicaţiile ei obligă pe lector, ca, în faţa diversităţii de teorii asupra educaţiei, să-şi pună, mai ales când e şi educator, însemnate probleme de *conştiinţă profesională* şi *naţională:* în ce raport se află „pedagogiile" existente din cultura românească actuală cu pedagogia din trecut a poporului român? Care e poziţia mea proprie de până acum, pe care m'am situat în problematica pedagogică? De care pedagogie m'am găsit până azi mai aproape ca acţiune şi concepţie? Care apoi dintre aceste pedagogii mi se pare să fie „vocea" cea mai puternică, cea mai justă şi cea mai proprie să ne mântue de păcatele

„creşterii rele" — de pe a cărei urmă azi suferim atât de mult ca popor — şi să ne ridice în sfera vieţii de ordine, de demnitate individuală şi etnică şi de creaţie culturală? Şi. conducându-ne inevitabil la aceste probleme de conştiinţă pedagogică. pentru a ne obliga să ne fixăm o *atitudine de lucru*, istoria pedagogiei româneşti ne poate face serviciul cel mai valoros ea dă celui ce cu adevărat studiază, elementele esenţiale ale acelei *„conscience éclairée"*, podoaba de preţ a oricărui om de cultură.

Publicarea istoriei pedagogiei româneşti în cadrul istoriei filosofiei noastre naţionale apare limpede oricărui spirit cunoscător al raportului dintre cele două discipline. Pedagogia e o disciplină *filosofică*, cel puţin printr'o însemnată parte din materia ei de studiu: prin partea aceea în care ea examinează raportul educaţiei cu sensul lumii şi al vieţii umane, cu evoluţia umanităţii şi a culturii şi cu idealurile cele mai înalte ale omenirei. De altfel, azi e în continuă afirmare concepţia că fenomenul educativ, răspunzând unei *funcţii originare a vieţii şi destinului* uman, îşi are rădăcinile înfipte adânc într'o *credinţă metafizică*. Astfel, cel puţin printr'o parte esenţială din obiectul ei, pedagogia se integrează în filosofie.

In vederea asigurării bazelor epistemologice ale studiului de faţă, e necesar ca, înainte de a intra în expunerea materiei istoriei pedagogiei româneşti, să precizăm şi să lămurim obiectul, izvoarele şi condiţiile ei geopolitice, istorice şi spirituale de desvoltare.

CAP. I.

OBIECTUL ISTORIEI PEDAGOGIEI ROMÂNEŞTI.

Aşteptările faţă de o istorie a pedagogiei româneşti pot fi variate: dela un astfel de studiu, unii pot spera mai mult, în sensul că ar putea dori ca el să fie o istorie a pedagogilor şi ideilor pedagogice, o istorie a educaţiei, a şcoalelor, a manualelor didactice, etc.; alţii mai puţin: o simplă prezentare a pedagogilor români sub formă de biografii intelectuale. Spre a evita de aceea eventualitatea unor astfel de controverse, e necesar să delimităm dela început obiectul lucrării.

§ 1. Prin analogie cu istoria pedagogiei, definim istoria pedagogiei româneşti *istoria ideilor pedagogice româneşti.* Această precizare are o dublă consecinţă: a. Istoria pedagogiei româneşti reprezintă numai o istorie a *ideilor, teoriilor* şi *concepţiilor* de pedagogie; b. în cuprinsul ei, educaţia cu scopurile, organele, metodele, manualele şi practicile educative interesează numai în măsura, în care cercetarea lor ajută la fixarea pedagogiei unei epoci. Acestea toate urmează a fi studiate separat şi pe larg de o *istorie a educaţiei.*

Dar în literatura noastră, ideile pedagogice nu sunt înfăţişate în opere sistematice decât mai târziu, aşa încât până în epoca publicării lor în lucrări proprii, ele trebuesc descoperite şi deosebite de celelalte, cu care sunt expuse în lucrări de teologie, de istorie şi literatură; apoi ele nu sunt întotdeauna nici de origine românească. E de aceea necesar să facem o nouă precizare: ce înţelegem prin idei *pedagogice?* Ce considerăm pedagogie *românească?*

Numim idee pedagogică acea idee care reprezintă *o re-*

flexiune asupra educaţiei privite din punct de vedere *al naturii, al scopurilor şi mijloacelor ei.* Existenţa acestor idei e într'o societate dovada unei stări de cultură şi traduce o preocupare de a orienta instruirea şi perfecţionarea individului sau a colectivităţii în vederea păstrării şi sporirii a ceeace se cheamă spiritul subiectiv şi spiritul obiectiv.

Considerăm pedagogie românească *lato sensu*, toate *acele idei sau teorii pedagogice* care se găsesc în opere *scrise în româneşte de autorii români*, precum şi *pe acele care au fost transplantate din alte culturi prin traduceri şi aplicate societăţii româneşti în procesul educaţiei ei. Stricto senso* numim pedagogie românească numai *pedagogia creeată de poporul român*, prin gânditorii săi, ca operă a spiritului etnic, rezultată din preocupările lui proprii cu problemele de educaţie.

Condiţiile speciale de desvoltare culturală ale poporului nostru ne obligă să folosim expresia *istoria pedagogiei româneşti* în sens larg, considerând-o studiul ideilor pedagogice, desvoltate sau numai aplicate societăţii româneşti. Ca o consecinţă a acestei atitudini, ţinem să adăugăm că lucrarea de faţă devine ipso facto nu o istorie a pedagogiei româneşti, ci *o istorie a ideilor pedagogice la Români*. Eadem sed aliter.

§ 2. E dela sine înţeles felul în care vor fi prezentate ideile din pedagogia românească. Mai întâiu ele vor fi înfăţişate *pe autori*, aşa încât lucrarea are uneori aspectul unor biografii intelectuale închinate pedagogilor români mai importanţi. Apoi, întrucât autorii acestor idei sau traducătorii s'au subordonat în cugetarea lor unor curente sau direcţii ideologice, aşa încât opera lor reprezintă în cultura noastră un element dintr'un anumit sistem sau curent de idei, vom căuta să înglobăm expunerea ideilor pe autori şi opere, într'o expunere mai largă pe *curente de idei* sau direcţii spirituale. Acest fapt lărgeşte sfera de preocupări a disciplinei noastre cu o nouă temă, aşa încât ea devine *istoria ideilor pedagogice şi a curentelor de idei din pedagogia* românească.

Dar istoria pedagogiei unui popor nu se poate limita numai la prezentarea ideilor şi curentelor de pedagogie. Din multiplicitatea ideilor şi curentelor pedagogice, ea trebue să se ridice mai sus la *ideea pedagogică*, adică să stabilească din mulţimea de idei şi teorii concepţia de ansamblu a poporului respectiv despre educaţie, căci există o anumită relaţie între ideile pedagogice ale unui popor şi ideea pedagogică. Venind din adâncu-

rile lui sufleteşti, ideile pedagogice sunt de fapt scopurile lui de voinţă şi ele traduc însăşi *voinţa* lui de educaţie. La rândul lor, pedagogii înşişi sunt acei vizionari ai destinului superior spre care indivizii şi poporul tind a se îndrepta în evoluţia lor. Astfel *istoria pedagogiei româneşti devine istoria ideilor despre educaţie aplicate societăţii româneşti, grupate pe curente şi expuse în relaţie cu ideea pedagogică a poporului român.*

§ 3. Pedagogia românească nu-i o pedagogie săracă şi lucrarea de faţă, care-i face istoria ei, sperăm să poată ridica vălul de pe un interesant colţ de creaţie spirituală românească. Dar, pentru a fixa şi mai just obiectul acestei istorii, e necesar să precizăm şi mai de aproape conceptul de idee pedagogică, indicând grupele de idei care intră în sfera sa.

Arătam mai sus că ideile pedagogice sunt reflexiunile asupra educaţiei din punct de vedere al naturii, mijloacelor şi scopurilor ei. Uneori aceste idei formează *sistem*, constituind o concepţie de ansamblu despre educaţie; astfel ideile pedagogice ale unui Comenius, Rousseau, Pestalozzi, Herbart fac sistem, adică ele constituesc o teorie sau o concepţie de ansamblu despre educaţie. Acesta este cazul marilor pedagogi. Dar sunt gânditori care în pedagogie n'au avut răgazul să construiască sisteme, oferind în schimb o contribuţie foarte preţioasă de studii diferite pentru problemele şcolare sau de educaţie, pentru acele „Schulprobleme" aşa de numeroase şi de importante. Opera lor e aceea a unor critici care au observat viaţa pedagogică sub variatele ei aspecte, i-au descoperit temele şi au venit în grabă cu soluţii, critici sau explicaţii. iar rolul lor e deosebit de preţios. Ei sunt tot pedagogi, cu singura deosebire faţă de cei dintâi, că în opera lor, în loc de a ne înfăţişa o concepţie de ansamblu despre educaţie, ei ne dau *soluţiile educaţiei pe probleme şi aspecte.* Aceşti pedagogi formează o grupă aparte: *a cercetătorilor de probleme şcolare şi de educaţie.* Altă grupă de gânditori intervin în sfera educaţiei într'un mod cu totul deosebit de acela al pedagogilor menţionaţi: ei activează prin reflexiuni asupra măsurilor positive de reformă a legislaţiei şi organizării şcolare, conduşi însă de aceeaşi dorinţă: de a asigura tineretului o mai bună educaţie şi cultivare. Numărul acestor gânditori este, mai ales azi, destul de mare şi ei formează o grupă aparte: aceea *a reformatorilor şcolari* sau *culturali,* iar opera lor o pedagogie aparte: *o politică pedagogică* sau *o politică şcolară.*

Intr'o istorie a pedagogiei româneşti, cele trei grupe de pedagogi trebuesc deopotrivă prezentate. Ca urmare, lucrarea de faţă are **datoria** să **înfăţişeze** *ideele pedagogice ale autorilor de sisteme pedagogice, ale cercetătorilor de probleme şcolare şi educative şi ale teoreticianilor reformelor şcolare.*

CAP. II.

ISVOARELE ISTORIEI PEDAGOGIEI ROMÂNEŞTI.

Nu-i deajuns să ştim ce înseamnă istoria pedagogiei româneşti ca să o şi putem scrie. In acest scop mai este necesar, ca lucrare pregătitoare, fixarea isvoarelor ei. Iar dacă prin isvoare istorice înţelegem tot ceeace face posibilă şi fundamentează o judecată asupra trecutului ca: opere literare, documente, legi, instituţii, uzuri, etc., atunci în vederea asigurării unei ordine şi baze ştiinţifice a studiului mai e necesară o nouă lucrare: clasificarea isvoarelor istoriei pedagogiei româneşti după utilitatea şi importanţa lor.

§ 1. E dela sine înţeles că, în acord cu modul de fixare al obiectului acestei lucrări, prima sursă de informaţie a istoriei pedagogiei româneşti o formează operele româneşti de pedagogie: mai întâiu *operele* pedagogilor *români* şi apoi *traducerile* din pedagogii *străini.*

Dar utilizarea acestui prim izvor de informaţii nu-i lipsită de unele greutăţi Pedagogi români, care să fi scris opere de oarecare dimensiuni, despre educaţie, apar târziu, abia la începutul sec. XIX-lea cu excepţia unui Neagoe-Basarab şi Dimitrie Cantemir. In plus, noi, Românii nu avem încă până azi o colecţie a publicaţiilor şi materialelor de idei pedagogice, de care să ne putem folosi la elaborarea acestui studiu, aşa cum de ex. Germanii au „Monumenta Germaniae Paedagogica". Cât priveşte pe pedagogii străini, traduşi în româneşte sau numai folosiţi, ca izvoare de informaţii pentru pedagogii români, aceştia sunt până azi numai în parte identificaţi, aşa că în folosirea lor ne lovim de unele lipsuri de informaţie

Mai ţinem totodată să menţionăm că utilizarea operelor pedagogice româneşti şi străine o vom face dintr'un anumit punct de vedere: n'am înţeles să încercăm a realiza *un inventar*

de lucrări, după metoda de lucru a pozitivismului, ci numai să prezentăm *tablourile mari,* pe care le înfăţişează pedagogia la Români. în fazele istorice principale.

§ 2. In primele două epoci din trecutul pedagogiei româneşti (adică până în veacul XVIII-lea), ideile despre educaţie nu se găsesc reunite în lucrări speciale; în schimb, le descoperim împrăştiate, adeseori sub forma de sfaturi, în *lucrări de teologie, de istorie şi de literatură,* aşa încât acestea formează al *doilea* izvor, al istoriei pedagogiei româneşti.

Intre aceste izvoare, care ne interesează numai prin elementele lor de pedagogie normativă, înglobăm şi o mare parte din literatura noastră de traduceri sau lucrări originale, când geneza lor o formează o anumită *comportare pedagogică* a autorului sau traducătorului ei. Ne referim la toate acele cărţi poporane sub forma de „Bildungsromane" *(Sindipa, Halima, Esop, Ethiopica, Varlaam* şi *Iosaf,* etc.), care umplu întreg sec. XVIII-lea, isvorîte fiind din preocupări educative, precum şi la o însemnată parte din proza şi poezia cultă din sec. XIX şi XX (D. Bolintineanu, A. Mureşeanu, o parte din V. Alexandri şi Eminescu, G. Coşbuc, O. Goga, etc.), care au reprezentat prin fondul lor adânc de inspiraţie, o anumită pedagogie.

Desigur că procedarea aceasta, de a folosi literatura şi cu deosebire pe cea cultă, pentru stabilirea pedagogiei noastre, ar putea surprinde ca ceva nou; ţinem de aceea să adăugăm, ca justificare, faptul că poeţii adevăraţi ai unui neam au un „Weltanschauung", un anumit crez despre lume, viaţă şi destinul uman, iar opera lor are adesea rolul să orienteze existenţa individuală sau etnică spre anumite idealuri. Aşa de ex., a procedat Goethe, în „Wahrheit und Dichtung", un excelent „Bildungsroman" şi tot aşa la noi un Eminescu. Weltanschauung-ul de bază al poeziei sau prozei e în sens filosofic o concepţie pedagogică. Dealtfel, pe acest drum al lărgirii cadrului isvoarelor de informaţie, pentru stabilirea pedagogiei trecutului românesc, suntem încurajaţi de acţiunea recentă şi rodnică a unui W. Jäger *(Paideia,* ed. II, 1936, 513 p.) care, la stabilirea pedagogiei greceşti, a folosit opera unui Homer, Hesiod şi Pindar; sau a Dr. Fr. Naumann, care, scriind istoria pedagogiei germane, a căutat să degajeze începuturile ei din primele poezii germane (cf. *Germanische Art,* in H. Nohl şi L. Pallat, Hdb. d. Päd. vol. I, p. 83-121).

Trebuie totuşi să prevenim pe lector că între modul în care istoria pedagogiei foloseşte literatura şi între acela în care istoria literaturii o cercetează, există o deosebire esenţială. Istoria pedagogiei româneşti nu priveşte şi nu foloseşte acele lucrări de literatură din punct de vedere filosofic, literar sau estetic, ci numai din punct de vedere pedagogic, adică ea le va cerceta spre a afla din ele ideile care au raport cu explicarea sau normarea actului educativ.

§ 3. Alt isvor preţios ca informaţii pentru stabilirea trecutului pedagogiei româneşti, îl formează desigur *şcolile cu practicile şi metodele lor*, cu *manualele didactice şi organizarea lor*, apoi *anaforalele domnilor, legile, regulamentele şi programele şcolare* şi în fine studiile asupra lor. Şcoalele cu practicile educative reprezintă o sursă interesantă de informaţii pentru cunoaşterea pedagogiei, întrucât ele sunt de fapt o *prelungire* şi o *materializare* a ideilor pedagogice. Ele vor fi de aceea cercetate în lucrarea de faţă, dar numai în măsura în care ne ajută să degăjăm din organizarea şi viaţa lor pedagogia epocelor, întrucât cu studiul lor complet urmează a se ocupa altă disciplină pedagogică: *istoria educaţiei*.

Anaforalele, legile, regulamentele şi *programele şcolare* le vom folosi deasemeneà ca isvoare de informaţii pentru stabilirea pedagogiei româneşti pe epoci, întrucât în ele se exprimă sub forma de dispoziţii şi ordine (de ex. în Reg. Organic), o anumită ideologie pedagogică. Dar nu e mai puţin adevărat că acest izvor, apărând târziu în practica vieţii noastre de stat, utilizarea lui va fi redusă şi va avea o valoare mai deosebită numai dela începutul sec. XIX.

Studiile despre învăţământ, şcoli şi politica şcolară formează un alt izvor de o reală valoare pentru cercetarea noastră. Din nefericire, numărul lor e redus; apoi în majoritate, ele se menţin în lumea faptelor, complăcându-se în sistemul înşirării de acte şi evenimente şcolare sau de politică şcolară. Nici unul nu tratează problema „geisteswissenschaftlich", ca să arate ceeace e esenţial şi se cere azi: evoluţia ideilor călăuzitoare în învăţământul şi şcoala românească, acele „les idées - méres", care generează pe toate celelalte şi le explică.

Ordinea izvoarelor fiind făcută din punct de vedere al valorii lor, impune în mod logic şi ordinea prezentării ideilor pe baza cărora să putem stabili caracterul pedagogiei româneşti

pe epoci. Urmează deci să cercetăm în fiecare perioadă ideile şi teoriile pedagogice din operele pedagogilor, apoi din publicistica epocii şi în urmă din viaţa şcolilor şi legislaţiei respective; dela această ordine, ne vom abate când lipseşte unul sau când lipsesc mai multe din categoriile de izvoare indicate, aşa cum e de exemplu cazul epocei I (veacul XIII-XVI) din trecutul pedagogiei româneşti, în cursul căreia putem afla pegogia vremii numai din analiza vieţii şcoalelor.

CAP. III.

CONDIŢIILE GEOPOLITICE, ISTORICE ŞI PSIHICE.

Pedagogia unui popor stă strâns asociată, în trecutul şi prezentul ca şi în începutul şi desvoltarea ei, cu condiţiile geopolitice, istorice şi spirituale de evoluţie ale acelui popor. Interesanta desvoltare şi direcţie practică a pedagogiei americane, eclectismul pedagogiei elveţiene sau bogăţia celei germane ţin toate de anumite condiţii geopolitice, istorice şi psihologice de desvoltare. Interesant e apoi pentru un observator faptul că el începe să capete înţelegerea lor numai pe măsură ce obţine cunoaşterea acestei triple serii de condiţii: o cunoaştere ştiinţifică, sintetică şi ad-hoc. Firesc e deci ca, înainte de prezentarea pedagogiei româneşti, în evoluţia ei, să facem o scurtă expunere a condiţiilor sale de desvoltare.

1. Aşezarea geografică a României a influenţat în mod decisiv întreaga ei istorie, graţie caracterelor proprii ale acesteia.

Ocupând vechea Dacie, care are forma unui oval, România e străbătută dela Sud-Vest la Nord-Est de lanţul munţilor Carpaţi, ce au impus Românilor anumite legături istorice. Partea din Sud şi Est s'a găsit mai *legată* de *Peninsula Balcanică* şi, ca urmare, cultura şi istoria acesteia au influenţat-o timp îndelungat. Totuşi, faţă de Peninsula Balcanică, ea s'a găsit situată oarecum *la margine,* fapt, care merită să fie reţinut. Partea de Nord şi Vest, adică Transilvania cu Bihorul şi Banatul au avut dimpotrivă, din pricina aşezării lor, legături mai mult cu *centrul Europei,* dela care au primit influenţe; dar şi aceastâ parte se găsea la marginea Europei centrale şi a cul-

turei acelei regiuni. In fine, partea ei răsăriteană și nordică se afla învecinată cu lumea *polonă* și *rusească* cu care a întreținut relații politice și culturale, mai ales în anumite epoci. Prin întreaga sa așezare, România se înfățișează deci ca o țară de margine, la granițele a trei culturi diferite.

In domeniul pedagogic, așezarea geografică a României justifică până la un punct varietatea de pedagogii, care au exercitat influențe asupra școlii și educației românești, după cum ele veneau din Sud, din Bizanț, din Nord și Est din Polonia sau din Vest din statele italiene sau țările germanice și mai târziu din Franța. Situația Principatelor Românești din punct de vedere cultural are analogie cu Belgia și Olanda. Ceeace e esențial Belgiei e caracteristica sa de țară, de frontieră pentru cultura franceză și germană: dinspre Sud-Vest se continuă pe teritoriul ei, puternica cultură franceză, iar la granița de Răsărit începe bogata cultură germană. Analoagă cu situația Belgiei e aceea a Olandei asupra căreia s'a resimțit influența celor două mari puteri și culturi vecine: cea engleză și cea germană.

Azi, analogia dintre aceste țări cu România, nu mai e posibilă. In timp ce Belgia și Olanda au rămas, în raport cu vecinii lor, țări mici atât ca întindere cât și ca număr de locuitori și deci obligate a lăsa ca, în viața lor, să se oglindească mai departe influențele vecinilor puternici, România constituie, în raport cu vecinii săi — cu excepția Rusiei — un stat mai întins ca teritoriu și mai mare ca populație. Astfel, de azi înainte ea e chemată să se elibereze de condițiile anterioare, în care s'a desvoltat ca țară de margine a trei culturi mai mari și să pășească la afirmarea unei independențe culturale și deci și pedagogice.

§ 2. Viața socialo-politică din trecut, a Românilor e o altă condiție a cărei cunoaștere ajută la explicarea pedagogiei românești pe epoci.

Vechea Dacie, colonizată de Romani cu elemente păgâne și creștine, aduse în număr însemnat din Peninsula Balcanică, îmbrățișează din primele veacuri creștinismul. Acest fapt îi condiționează evoluția pentru multe secole, punând-o în dependență de *Bizanț* și de *cultura* lui, întrucât acesta era centrul creștin cel mai apropiat și mai influent.

Dar în Peninsula Balcanică au loc schimbări însemnate și acestea se resfrâng și asupra principatelor românești. Un timp, Românii se desvoltă sub influența Bizanțului, Apoi după or-

39

ganizarea imperiului româno-bulgar (secolul XII), în urma interpunerei acestui stat, între Români și Bizanț, Românii se desvoltă sub *influența slavonă* care durează atotputernică mai multe veacuri (XII - XVI), determinând apariția unei literaturi de inspirație slavonă.

Un nou moment important pentru Români e pătrunderea Turcilor în Europa în sec. XV. Față de Turci, Românii au avut spre Sud, mai multe veacuri, rolul de a apăra cultura bizantină, refugiată prin Greci în Principatele Române și pe cea apuseană. oprind pe Turci în înaintarea lor spre Europa centrală. Și astfel Apusul își poate desvolta cultura și școlile, într'o epocă destul de lungă în care Românii trebuiau să poarte mereu răsboae cu Turcii și de aceea să întârzie în evoluția lor culturală. Acest fapt a contribuit desigur la împrejurarea că, în timp ce în Apus, preocupările pentru organizarea universităților se desfășoară libere încă din veacul al XIII, în răsărit, la noi, ele se manifestă sporadic și timid abia în veacul al XVI, în începuturi fără durată („Academia" dela Cotnari) și abia în veacul al XVII cu realizări de oarecare durată (de ex. *Academia Cantacuzină* din București și *Colegiul dela Trei Ierarhi* din Iași).

Dar venirea Grecilor, ca refugiați, în Principatele Române se însoți de o *influență culturală grecească,* începând cu jumătatea a doua a secolului XVII și devenind dominantă în veacul următor, în epoca Fanarioților.

Altă față prezintă istoria Românilor din Ardeal. Un timp, Ardealul trăește, ca și principatele libere, sub *influența Bizanțului*, dela care porniau credința și lumina intelectuală. Când Românii din Ardeal nu mai avură un stat propriu zis, sau când fură conduși de străini, biserica preluă în mod necesar grija de popor. Biserica a rămas mai ales în Ardeal pur românească și, în lipsa autorității politice românești, ea s'a ocupat de viața sufletească a fiilor săi. In Ardeal, *școala* și *pedagogia s'au desvoltat de aceea sub influența bisericii.*

Când în sec. XVI, toată Europa fu străbătută de vântul *Reformei,* biserica nu rămase străină și neatinsă de influențele acestui eveniment; ea începu să publice în Ardeal mai întâiu, în limba poporului, cărțile de cult și cele sfinte, apoi cărți de literatură poporană. Sub influența Ardealului a început și în Principate o mare mișcare pentru traducerea de cărți teologice și literare în limba română și pentru naționalizarea cultului

religios. Astfel, odată cu traducerile, se produse o deşteptare a conştiinţei de neam cu mitropoliţi ca Simeon Ştefan şi cu cronicarii, culminând în măreţul eveniment din sec. XVIII, şcoala latinistă, reprezentată tot prin trei clerici (Clain, Şincai şi Maior).

Sfârşitul veacului al XVIII şi începutul sec. XIX, care veniau în toată Europa cu *ideile de libertate*, cu gândirea *iluministă* şi ideea *naţională* găseau pe Români pregătiţi sufleteşte atât în Ardeal cât şi în Principate pentru mişcarea de deşteptare a neamului şi unificarea lui într'un stat naţional. Strălucirea culturii franceze şi *noua teorie franceză a statului*, — după Romanii care au făcut un stat, Francezii veniau la interval de aproape 2000 ani să facă un stat nou — impuseră tuturor popoarelor. Românii se desvoltară din punct de vedere al ideologiei politice, sub influenţa apusului francez, până ce, după 1866, în urma întronării Domnitorului Carol I, în Principate, începu să se exercite la Români, direct din Germania sau prin Austria, o altă mare influenţă: *cea germană*. Ambele influenţe — cea franceză mai mult în regat, iar cea germană mai cu seamă în Ardeal şi Bucovina — s'au concurat paralel, în timp ce cu vremea începu şi la noi a se afirma tot mai mult o *direcţie culturală autohtonă*, ceeace era şi firesc. Dispoziţia culturală românească pentru continuă asimilare şi imitare, explicabilă atâta vreme cât timp eram un stat mic şi de aceea expus primejdiei de a lupta mereu cu *sincronizarea culturală*, sub influenţa acelui „Minderwertigkeitsgefühl", e azi condamnată unei manifestări rezervate.

§ 3. Structura sufletească a poporului român a jucat şi ea un rol de seamă în condiţionarea evoluţiei pedagogiei româneşti.

Românii reprezintă un popor cu o *mare putere de viaţă* şi cu o *puternică legătură etnică*, graţie cărora, în ciuda vitregiei vremurilor, el s'a păstrat prin veacuri. Aceste particularităţi impresionează şi pe străinii dispuşi să observe că „ascensiunea la condiţia de factor istoric în spaţiul dunărean şi de naţie care organizează un stat, poporul român o datoreşte forţei sale vitale şi voinţei sale adulte de a deveni un popor". Iar „când la el nu exista o conştiinţă etnică, el avea *instinctiv* sentimentul de dependenţă etnică. In secolul al XIX-lea el cunoscu această legătură în formă *spiritualizată* ca *idee naţională*, iar azi ca voinţă naţională" (Cf. Helmut Klima, *Die Entwicklung des*

Nationalbewusstseins bei den siebenbürgischen Rumänen, Nation u. Staat 1939, März—April pg. 470).

Prin această legătură etnică, Românii şi-au asigurat astfel o condiţie necesară desvoltării lor: *unitatea culturală şi spirituală.* Românii au dat dovadă de o mare unitate spirituală în cursul istoriei lor, superioară aceleia a altor popoare; ei au trăit uniţi sufleteşte şi proba evidentă despre acest traiu o formează *limba* lor. L i m b a r o m â n e a s c ă se înţelege de toţi Românii „dela Nistru până la Tisa", spre deosebire de aceea de ex. a Italienilor în sânul căreia diferienţierile dialectale sunt puternice, semn că ei au fost mai amestecaţi decât noi, cu popoarele de rase diferite, formând state diferite (Greci, Germani, Africani, etc.). Altă probă a unităţii spirituale a Românilor o constitue *contactul lor continuu de idei şi uşurinţa* cu care ideile au circulat dintr'o parte în alta a Carpaţilor: în sec. XVI vin din Ardeal în Principate cărţile religioase, iar în veacul al XVII-lea trec din Principate în Ardeal, cărţi asemănătoare (de ex. Cazaniile lui Varlaam): în secolul al XVIII-lea şi la începutul veacului al XIX lea coboară peste munţi în Muntenia şi Moldova cărturari de seamă (Gh. Lazăr, Simeon Bărnuţiu, etc.), care predică idealurile naţionale şi culturale noi, pentru ca, ulterior, din micul regat al României să pornească spre Ardeal cărţi şi încurajări, menite să-i susţină pe Românii ardeleni în luptele lor naţionale.

Dar pedagogia unui popor, ca de altfel întreaga lui cultură, mai ţine şi de ceeace se înţelege prin „Kulturseele" sau „Weltgefühl". Ori, sub acest aspect, Românii s'au caracterizat în istoria culturală, printr'un anumit suflet: un *suflet deschis ideilor, cu tendinţă de asimilare a culturii* şi cu o mare uşurinţă de a asimila ideile noi. Românul înţelege repede, asimilează uşor şi mult. De aceea nu e de mirare că în cultura sa putem privi ca într'o oglindă multe din ideile şi preocupările altor popoare de rasă şi cultură diferită.

L i t e r a t u r a:

N. Iorga, Rumanische Seele, Jena und Leipzig, 1933.
S. Mehedinţi, Le Pays et le Peuple roumain, Bucureşti, 1927
C. Rădulescu-Motru, Psychologie des rumanischen Volkes, Europäische Revue, Mai, 1937
Helmut Klima, Die Entwicklung des Nationalbewusstseins bei den siebenburgischen Rumanen, Nation und Staat, 1939, Marz-April.
Gheorghe Brăteanu, Un miracle et une énigme historique: Le Peuple roumain, Bucureşti, 1939.

PARTEA I.

CAP. I.

INCEPUTURI DE EDUCAŢIE ŞCOLARĂ LA ROMÂNI

„Ce noapte groasă, ce noapte grea!
„A bătut în fundul lumii cineva",
T. Arghezi, Duhovnicească

Educaţia este o funcţie *originară* şi *eternă* a vieţii umane, prin care se asigură în comunitatea omenească *transplantarea şi sporirea vieţii spiritului*. De aceea, toate comunităţile umane — mici şi mari — dela cele primitive şi până la cele mai evoluate, o împlinesc ca pe o poruncă venită de sus dela zei, cum spune marele Platon, căci natura singură nu împlineşte decât transplantarea vieţii fizice şi instinctive.

Dar natura omului, ca fiinţă cu spirit, a creiat cu vremea, pe baza cunoaşterei interne şi externe, o *cunoştinţă* despre această mare funcţie a vieţii, punând, alături de alte temelii, începutul pedagogiei. Acestui comandament etern, căruia îi urmează toate popoarele ajunse pe o anumită treaptă de evoluţie, i s'a supus şi poporul român.

§ 1. Data istorică, dela care începe pedagogia la Români, e greu de fixat. De unde să putem şti cu preciziune momentul când au apărut la Români primele norme pedagogice, de care poporul nostru s'a condus în epoca lui de tinereţe, în perioada ce precede manifestările lui literare? Totuşi, dacă o pedagogie, concepută în forma cea mai modestă, există acolo unde se află şcoale, căci învăţământul şcolar pretinde celui ce-l face o cât de vagă conştiinţă teoretică despre educaţie, atunci putem spune că ***începutul pedagogiei româneşti coincide cu acela al şcolii***

noastre. Deci, în lipsă de opere pedagogice și culturale și de legislație școlară, e locul să stabilim pedagogia primei epoci din viața culturală a poporului român prin cercetarea singurului isvor al vremii: *școalele și organizarea lor*.

Ca termen, *școala* „face parte din vechiul tezaur al limbii românești" (N. Iorga, *Ist. Inv. Rom.* p. 5). Prezența acestui cuvânt în limba noastră ar putea fi deci o indicație prețioasă, dar desigur foarte vagă, despre permanența preocupării de educație școlară la Români și e o ipoteză că poporul nostru a moștenit și a păstrat măcar un rudiment din școala romană și pedagogia ei.

Ca instituție, primele școli, de care se face mențiune că au fost folosite de fiii neamului nostru, se întâlnesc începând cu secolul al XIII, și ele formează patru grupe: școlile latinești, școlile mânăstirești, școlile străinilor și învățătorul de carte.

Școlile *latinești* apar la Români în sec., XIII în Baia, Siret, Bacău, Argeș, Sighișoara și Cluj. Ele au fost organizate pe lângă reședințele episcopale catolice și din binefacerile lor s'au împărtășit și copiii Românilor de pe vremuri.

Școlile mânăstirești sunt primele școli românești propriu zise, reprezentând „primul nostru învățământ propriu, legat de limba slavonă a statului și de pravoslavnicia bisericei" (N. Iorga *op. cit.* p. 8). Intemeiate mai întâiu în marile mânăstiri la Tismana, Neamț, Argeș și Roman, ele datează încă dela finele sec. XIV și aveau 4 serii de preocupări: caligrafie, psaltichie, muzică și pictură bisericească, plus meserii pentru pregătirea meșterilor, îmbrăcători în argint ai cărților și ai icoanelor de catapeteasmă, plus slavona (N. Iorga, *op. cit.* p. 10). In veacurile următoare, numărul școlilor mânăstirești crește odată cu înmulțirea numărului mânăstirilor, ele întemeindu-se la Cozia, la Bistrița Olteniei și Bistrița lui Alexandru cel Bun, Putna, Snagovul, Moldovița și altele.

Școlile străine ale Germanilor și Ungurilor din Brașov, Bistrița, Sibiu și, în sec. XV, chiar Universitatea din Cracovia Poloniei, formează a treia categorie de școli în care au învățat unii din copiii neamului nostru. In registrele Universității din Cracovia s'au găsit înscriși printre studenți, Moldoveni veniți din Suceava, Siret, Bacău, Hârlău, Trotuș și Roman. Această universitate avea, chiar prin actul ei de fundare, misiunea de a se preocupa de cultura Moldovenilor pentru a-i aduce la catolicism, „ad fidei propagationem gentium Ruthencae et Valahicae

clariorem salutis illuminationem"[1]), (I. Bărbulescu, *Curentele literare în epoca slavonismului cultural*, p. 71).

In fine a mai existat în ţările române şi *un fel* de *învăţământ de casă*, domnii şi boierimea angajându-şi câte un călugăr de casă pentru instruirea fiilor, cum ne raportează Dimitrie Cantemir în „Descrierea Moldovei".

Aceste şcoli au durat timp îndelungat. „Toate aceste 4 feluri de şcoli se pot urmări şi în sec. XVI până la începerea curentului apusean" (N. Iorga, *op. cit.* p. 14).

§ 2. Educaţia din aceste şcoli se reducea la cunoştinţe religioase, cunoştinţi de scris şi muzică religioasă şi la educaţie religioasă. Invăţământul se începea prin predarea buchilor, se trecea apoi la Ceaslov, pentru cunoaşterea rugăciunilor, la Octoih, — cartea de cântări pe opt glasuri, — pentru cunoaşterea cântărilor bisericeşti, apoi elevii se exercitau cu citirea Psaltirei, Evangheliilor şi Apostolului, făceau lecturi din Biblie şi câte o socoteală de cronologie a anilor trecuţi dela facerea lumii şi alte date capitale (N. Iorga, *op. cit.* p. 13). Astfel „hrana sufletească" care se dădea în aceste şcoli era cea religioasă elementară. Numai în Universitatea din Cracovia, tineretul român primea o cultură mai înaltă, cu unele elemente suplimentare faţă de cea religioasă.

Profesorii din aceste şcoli, numiţi „dascăli de copii", erau călugări; lor le datorim atât prima şcoală cât şi primele însemnări de istoriografie românească. Elevii lor erau copiii de ţărani şi de orăşeni care se aduceau „cu sila din toate părţile" şi „erau aici puşi cu sila la învăţătură şi din care se fac oameni de treabă, dintru aceea sunt vlădici şi egumeni, preoţi şi diaconi, pe la sfintele mânăstiri", cum scriu mai târziu călugării mânăstirii Voroneţ (N. Iorga, *Documentele Bistriţei, I*, p. 45—46).

Metoda de predare a dascălilor era cea practicată în apusul Evului Mediu. Toată materia se învăţa pederost, cu motivarea epocii, că învăţătura creştină e revelată, deci per-

1) *Ilie Bărbulescu* (op. cit. p. 71—72) extrage din *Album Studiorum* al Universităţii din Cracovia o listă de Români, care au învăţat în acea înaltă şcoală:

Ano 1405 Nicolaus Andrei de Moldavia
„ 1409 Mathias de Bachkowia (Bacău)
„ 1431 Demetrius Dyonisu de Reresztes
„ 1436 Mathias Filczkopoter de Moldavia
„ „ Michael Stephani de Moldavia
„ „ Symion Johannis Vikert de Moldavia. Etc. etc.

fectă şi sfântă; faţă de ea n'avem altă datorie decât de-a o învăţa aidoma.

Precum se vede, în şcolile din veacurile XIII—XVI găsim deci aplicată o pedagogie simplă, caracteristică primei epoci creştine şi cu preocupări pentru răspândirea catolicismului printre Români. Am putea astfel stabili concluzia că prima pedagogie întâlnită la români e *pedagogia creştină în forma ei dela începutul Evului Mediu.*

Literatura:

N. Iorga, Istoria Invăţământului românesc, Bucureşti, 1929.
" " Cât de veche e şcoala la Români? Lamura, 1928, pg. 35-39
I. Bărbulescu, Curentele literare în perioada slavonismului cultural, Bucureşti, 1928.
N. Iorga, Documentele româneşti din arhivele Bistriţei, I, Bucureşti. 1899.

CAP. II.

INCEPUTURI DE PEDAGOGIE ROMÂNEASCĂ SCRISĂ.

„In radice arboris nulla prorsus apparet pulchritudinis species, et tamen quidquid est in arbore pulchritudinis vel decoris ex illa procedit."

Sf. Augustin

O epocă din istoria unui popor începe să devină obiect posibil pentru cunoaştere din momentul în care viaţa ei proprie se cristalizează ca preocupări, idei sau evenimente, în anumite mărturii literare sau în documente, cum de ex. a fost cazul poemelor homerice pentru Grecii lumii antice. Mai bine însă ea se păstrează când e înfăţişată în documente sau studii scrise ad-hoc, cum sunt acele „Monumenta Germaniae Paedagogica"; altfel ea este expusă să rămână necunoscută. Dacă raportăm aceste consideraţiuni la pedagogia românească, trebue să facem o dublă observaţie: literatura noastră nu posedă, ca cea grecească, o producţie literară veche şi identificată ca origine în genul epopeelor homerice din care apoi să putem degaja elementele prime de pedagogie naţională, cum a făcut-o Werner Jager pentru Greci. Cât priveşte al doilea moment din viaţa ei — *apariţia pedagogiei româneşti sub forma scrisă* — el *aparţine secolului al XVI*, coincizând cu tipărirea primelor scrieri în româneşte.

Elementele prime din pedagogia românească scrisă sunt aceleaşi pe care le întâlnim în toate pedagogiile la începutul lor: *o serie de maxime şi recomandări cu caracter pedagogic*, ca rezultate ale înţelepciunii populare, sau ale filosofilor dar popularizate, referitoare la educaţie şi instrucţie, la datoriile părinţilor faţă de copii şi la educatori. Apoi ca şi pedagogia preştiinţifică a altor popoare, care nu e reprezentată prin lucrări speciale, ci consistă din regule răspândite prin cărţi religioase, cronici şi opere de literatură, tot aşa primele elemente de pedagogie românească au cunoscut la începutul lor o perioadă în care le întâlnim în *cărţile poporane*, în *cărţi religioase* şi *cronici* sau le descoperim din *practicile educative*. Numai mai târziu se găsesc şi opere de pedagogie propriu zisă Ordinea acestor isvoare impune de aceea şi ordinea prezentării elementelor lor de pedagogie.

§ 1. Cele dintâi elemente de pedagogie românească scrisă par a fi acele ce se află în *cărţile poporane* numite Albinuşe şi Albine. Albinuşele sunt extrase dintr'una din cele mai vechi cărţi ale literaturii italiene din Evul Mediu şi ele au fost studiate la noi de profesorul N. Cartojan dela Universitatea din Bucureşti, într'o lucrare pe cât de interesantă, tot pe atât de elegant scrisă şi intitulată *Fiore di virtu în literatura românească* (Bucureşti, 1929). Albinele sunt o antologie de sentinţe morale, de origină bizantină; asupra lor a publicat un studiu Ghenadie Enăceanu (cf. An. Acad. Rom. sect. lit. ser. 2, T. XII, 1892, p. 129— 162).

Elementele de pedagogie, pe care le cuprind aceste categorii de scrieri poporane, sunt maxime culese din biblie şi din filosofii sau scriitorii greco-romani. Obişnuit, ele se concentrează în jurul a două teme: 1. *Omul să fie pregătit să iubească şi să preţuiască învăţătura* şi 2. *Să aibă înţelepciunea ca ideal suprem al desvoltării sale intelectuale*. Pentru interesul cultural şi pedagogic, pe care aceste maxime îl prezintă, reproducem din „Fiore di virtu în literatura românească" vre-o câteva dintre ele:

Seneca, au zisu: eu de aşi avea unu picioru în groapă încă-mi trebueşte să învăţ.

Solomonu au zisu: mai bună iaste înţelepţia decât toate bogăţiile lumii.

Iisus Sirah au zisu: vinulu şi pâinea veseleşte inima omului, iar peste toate înţelepţia.

Incă: la tinereţele tale învaţă înţelepţie până la bătrâneţe.

„Inţelepţia, precum au zis Tulie[1]), are trei părţi: aducerea aminte a lucrurilorıu celoru trecute, mintea ca să aleagă adevărulu dinu minciună, şi binele dinu rău, şi vedérea înainte; adecă să vază mai înainte în lucrurile lui. Aceste trei lucruri să cunoscu cu alte doao chipuri: cu sfătuirea şi cu urmarea sfătuirei.

Aristotel au zisu: lucrurile cele trecute dau învăţătură şi minte.

Platonu au zisu: Invăţătura fără ispită şi fără folosinţă puţinu plăteşte[2]).

Albinuşa din care am dat extrasele, face parte din „Codex Neagoianus" copiat în 1620 de popa Ion Românul, din satul Sânpetru din Transilvania[3]). Albinele au circulat şi ele paralel, în copii manuscripte prin lumea cărturarilor noştri din aceeaşi epocă. Acest fapt, că ele circulau în copii la începutul secolului XVII, e un indice sigur că existau ca traduceri cel puţin din sec. XVI. E firesc deci că fixăm începutul pedagogiei preştiinţifice româneşti, scrise în sec. XVI.

§ 2. Paralel cu cărţile poporane, circulă în aceiaşi epocă şi exercită influenţe educative, *cărţile religioase:* traducerile lui Coressi, „Cartea românească de învăţătură" a lui Varlaam, „Evanghelia învăţătoare" dela Govora, „Invăţăturile" dela Câmpulung, „Carte sau lumină" şi „Invăţăturile creştineşti", dela Snagov, iar mai târziu „Didahiile" şi „Pildele filosoficeşti" ale lui Antim Ivireanul şi în genere toată publicistica religioasă din sec. XVI—XVII şi începutul secolului al XVIII-lea.

Din punct de vedere pedagogic, aceste lucrări, care în majoritatea lor sunt simple traduceri, au o importanţă deosebită faţă de cele anterioare, căci ele conţin două elemente noui de pedagogie: 1. *elogii originale, aduse învăţăturii* şi 1. *Câteva noţiuni de pedagogie.* Elogiile aduse instrucţiei te întâmpină la tot pasul în prefeţele sau predosloviile lor. In predoslovia Evangheliei ca învăţătură, Coressi pune în evidenţă valoarea învăţăturei cu motivarea *teologică:* să putem obţine prin ea „înpărăţia ceriului" şi atrage atenţia lectorului, spunându-i „numai

1) Tulie — Cicero.
2) Cf. *N. Cartojan,* Fiore di virtu pg. 93—95.
3) Cf, *N. Cartojan,* Fiore di virtu pg. 14.

să nu fii lenevosu, ce cu toată nevoinţa, ceteaşte şi ia aminte, ascultă scriptura şi fă „*(Evanghelia ca învăţătură*, 1580); Varlaam mărturiseşte în prefaţa *Cărţii Româneşti*... (1643), că „au căotat a pogorî şi svânta scriptură tot mai pre înţelesul oamenilor pân'au început a scoate a seaşi, cineşi pre limba sa, pentru ca să înveţe şi să mărturisească minunate lucrurile lui Dumneadzău". In *Pravila* dela Govora (1640), Teofil, mitropolitul ţării româneşti, exprima în predoslovie obligaţia, pe care el a simţit-o, de a publica acea operă „care are pentru sine multe feluri de vindecări sufletelor creştineşti celoru ce suntu rănite cu păcate.. "[1]) Dar conştiinţa necesităţii instrucţiei apare şi mai evidentă în predoslovia „*Evangheliei învăţătoare*" (Govora, 1642), în care autorul îşi motivează acţiunea prin aceea că „văzuiu în némul nostru mulţi ca aceea oameni de amândoao cétele proşti şi sufleteşti... şi cu proastă şi scurtă minte lor...".

Această recomandare perseverentă a învăţăturii se face în Principatele Române într'o epocă în care în apus, în sec. XVII-lea, activau în sens identic, dar pe un plan larg, pedagogi mari ca Ratichius şi Comenius, precursorii iluminismului din sec. XVIII-lea. Iată o corespondenţă de preocupări care ar putea îndreptăţi ipoteza că marele curent apusean de deşteptare a spiritelor pentru cultură nu a rămas necunoscut cărturarilor noştri din sec. XVII-lea. Atare concluzie se justifică până la un punct şi printr'un eveniment similar nou, dela finele sec. XVII şi începutul veacului al XVIII: publicarea de lucrări morale. Acum apar Invăţături (Câmpulung, 1642), în care autorul observă· „cu învăţăturile ne învăţăm cum vom să ne înfrumuseţăm sufletele noastre...", iar Const. C. Brâncoveanu, fiul Domnitorului Const. Brâncoveanu, traducând pe Plutarh, Paralele greceşci şi româneşci (Bucureşti 1704), dă prilej mitropolitului Antim Ivireanu să observe în predoslovie că „zelul înăscut al iubirii de învăţătură, mé îndatoresce, iubitorilor de învăţătură cetitori, să fiu tot-deauna cu îngrijire şi nelenevos la aflarea vre-unei osteneli serioase, pentru răspândirea cunoştinţei...".

Noţiunile de pedagogie, prin care literatura religioasă

---

1) Motivarea complectă e exprimată astfel: „Socotit-am că mai toate limbile au carte pre limba lor; cu acéi (sic) cugetă şi eu robul Domnului mieu Isus Hristos să scotu ceastâ carte anume pravilâ, pre limba romănéscă sfinţilor voastre fraţi duhovnici rumăneşti, carii sănteţi păstori oilor celor cuvântatoare a turmei lui Hristos. Caré are intru sine multe feluri de vindecări sufletelor creştineşti celoru ce sântu rănite cu păcate...."

din această epocă ne interesează, deşi nu sunt multe, sunt importante. Antim Ivireanul foloseşte termenul de didahii pentru titlul unei colecţii de conferinţe cu caracter moralo-pedagogic[1]), determinat de constatarea nevoei învăţăturei, deoarece „suntem porniţi cu toţii spre răutate ca o roată când dă la vale şi nu se poate opri". E evidentă înrudirea dintre acest titlu şi termenul didactică, iar folosirea lui, corespunzând uzului epocei, în care Ratichius scrisese Aphorismi didactici praecipui (1612), Elias Bodinus, Didactica sive ars docendi (1621), iar Comenius: Didactica Magna (1640), ne face să ne întrebăm dacă nu cumva Antim Ivireanul nu aflase de aceste lucrări sau măcar de activitatea pedagogică a apusului din sec. XVII-lea. Tot acum Triodul dela Râmnic (1761) foloseşte expresia „luminare minţii", iar cu câteva decenii mai înainte se tipărise la Snagov, lucrarea intitulată semnificativ Carte sau lumină (1698), introducându-se astfel şi la noi o noţiune filosofico-pedagogică, dela care şi-a luat denumirea marea mişcare culturală a iluminismului din sec. XVIII. N'ar fi nici aici exclus ca titlul menţionat să oglindească o influenţă apuseană. In sfârşit, literatura religioasă face uz şi de noţiunea de educaţie, pe care însă nu o exprimă prin termenul de azi. Antim Ivireanul o redă prin expresia bună pedeapsă (nu iaste sărac — zice el — cel ce n'are tată ci cela ce n'are învăţătură şi bună pedeapsă (Pilde filosoficeşti, 1713), iar Cazaniile lui Ilie Miniat (1742), prin expresiile *îndreptare* şi *povăţuire,* care, ca sens, corespund azi educaţiei morale, iar ca expresie ele par a fi traduceri ale termenilor greceşti ἀγωγή şi παιδεία.

§ 3. Alături de literatura poporană şi religioasă, Cronicile formează al treilea izvor al pedagogiei româneşti din prima ei fază. Din punct de vedere pedagogic, importanţa lor e dublă: mai întâiu faţă de izvoarele anterioare şi mai ales faţă de literatura poporană, ale căror elemente de pedagogie erau de împrumut, cronicile vin cu idei care reprezintă o *conştiinţă pedagogică* propriu *românească:* conştiinţa şi experienţa de viaţă a cronicarilor noştri; apoi ele aduc preocupări educative noui şi importante.

Ca şi autorii examinaţi anterior, cronicarii pun mai întâiu

1) *Didahiile* lui Antim Ivireanul sunt de fapt lecţii de educaţie morală. E drept că în ele autorul face uz de mult material teologic, dar acest procedeu l-a întrebuinţat şi Comenius în „Didactica Magna". Aşa era spiritul vremii!

în evidenţă *valoarea instrucţiei*, dar, în loc să o facă cu o motivare religioasă ca mai înainte, ei intervin cu consideraţiuni de ordin moral sau naţional. Astfel când Gr. Ureche scrie Cartea ce se cheamă leatopisăţ, o face din dorinţa de a arăta „cele bune şi cele rele" ca să rămână „fiilor şi nepoţilor şi să le hie: cele bune de învăţătură iar cele rele, ca să se poată feri". Aceeaşi motivare o întâlnim şi în precuvântarea lui Ion Neculce la Letopisetul Ţărei Moldovei, în fraza: „Deci fraţilor, cetitorilor, cu cât vă veţi îndemna a cetire pe acest létopiseţ, mai mult, cu atât veţi şti a ferire de primejdii şi veţi fi mai învăţaţi a dare răspunsuri la sfaturi, ori de taină, ori de oştire, ori de voroave, la domni şi la noroade de cinste".

Cronicarii mai vin cu preocupări educative noui. Miron Costin sugerează ideea că omul e dator să aibă în programul de viaţă timp special consacrat lecturei, observând cititorului „să aibi vreme şi cu cetitul cărţilor a face iscusită zăbavă, că nu este alta mai frumoasă şi mai de folos în toată viaţa omului, zăbavă decât cetitul cărţilor". Când citeşti aceste rânduri, scrise acum aproape 300 ani, ai impresia că-ţi vorbeşte nu un cronicar dintr'o ţară necivilizată, ci un adevărat pedagog modern[1]). Grigore Ureche îşi destina opera de istorie boerilor tineri şi prin aceasta el dovedia înţelegere pentru necesitatea educaţiei politice a tineretului. Tot astfel autorul operei Invăţăturile lui Neagoe Basarab, către fiul său Teodosie (lucrare tipărită târziu, abia la 1843), pune variate probleme de educaţie religioasă şi politică.

In schimb, cronicarii nu au sporit numărul noţiunilor de pedagogie.

§ 4. In această perioadă din istoria pedagogiei româneşti nu întâlnim pedagogi în sensul modern al cuvântului; în schimb găsim câteva spirite cu oarecare preocupări de teoretizare pedagogică: pe autorul operei „*Invăţăturile lui Neagoe Basarab* către fiul său Teodosie" şi pe *Dimitrie Cantemir*. Dar şi la aceştia cu greu s'ar putea vorbi de ceeace se cheamă „sistem pedagogic". In ei am putea vedea cel mult pe precursorii

1) Să nu surprindă această conştiinţă înaltă despre cultură la Români. In acea epocă printre Români erau unii care stăpâneau o înaltă cultură umanistă; de ex. Nicolae Olahul şi Mihail Valahul care erau umanişti (cf. *I. Lupaş*, Doi umanişti români în sec. XVI Bucureşi, 1928.

unui sistem de pedagogie, care va veni mult mai târziu, abia peste două veacuri.

Neagoe-Vodă Basarab. *Invățăturile lui Neagoe-Basarab* către fiul său Teodosie par a fi prima lucrare românească de pedagogie. Cine e autorul acestei lucrări nu e încă pe deplin stabilit. St. Romansky (Mahnreden des walachischen Woywoden Négoe Basarab an seinen Sohn Theodosius, în Prof. Dr. Weigand, Dreizehnter Jahresbericht des Instituts für rumän. Sprache, Leipzig, 1908, p. 113-194), un cercetător bulgar și, după el, S. Pușcariu *(Istoria Literaturii Române)* văd pe autor în evlaviosul domn Neagoe Basarab care a fost „der Furst-Philosoph" (p. 125); D. Russo și G. Pascu *(Istoria Literaturii Române din sec. XVII,* Iași, 1922, p. 78-79), nu admit această ipoteză, întrucât învățăturile conțin elemente care nu pot veni dela Neagoe Basarab. Totuși, după cercetările lui N. Cartojan, învățăturile ar fi o operă scrisă inițial de Neagoe-Basarab și augmentată de copiștii și traducătorii ei, așa încât ea reprezintă în forma de azi o operă de colaborare. In orice caz, învățăturile lui Neagoe par a fi scrise în sec. XVI și apoi transcrise și transformate în veacurile ulterioare.

Invățăturile lui Neagoe cuprind mai multe părți: Cartea I: Invățături cu privire la cinstirea icoanelor; cartea II: sfaturi de educație socială, indicându-se cum se cade domnului să șadă la masă, cum va vorbi, va mânca și va bea, păstrând cumpătul și fugind de ispitele beției; cartea III cuprinde îndrumări către fiul său Teodosie și către alți domni ca să fie milostivi cu lumea; la fel cartea IV conține consilii politice referitoare la modul cum domnul trebue să trateze cu boerii ocolind hatârurile, evitând nepotismul și căutând dreptatea, cum să primească soli și să poarte războaie.

Conținutul acestei lucrări îmbrățișează interesante probleme de educație. Autorul are preocupări de educație *patriotică;* astfel pe domn și boeri îi sfătuește să nu părăsească țara, nici în cele mai grele situații cu motivarea că „Eu am fost pribeag și de aceea vă spun că este trai și hrană cu anevoe pribegia. Pentru aceea să nu faci așa că mai bună este moartea cu cinste, decât vieața cu amar și cu ocară...". „Nu firea-ți ca pasărea aceea ce se cheamă cuc, care-și dă ouăle de le clocesc alte păsări și scot pui, ci fiți ca șoimul și vă păziți cuibul vostru. Că șoimul are altă pildă și are inimă vitează și bărbată...". In

altă ordine de idei, autorul se preocupă de educaţia *intelectuală*, recomandând cultul spiritului într'o formă interesantă: „Mintea este steagul trupului — scrie el — şi, până stă steagul la răsboiu, tot este răsboiul acela nebiruit şi nepierdut, iar dacă cade steagul, răsboiul este biruit şi nu ştie unul pe altul cum piere". Iar în alt loc observă că „acel ce va fi domn trebue să aibă o inteligenţă tare, ca inteligenţa sa să înţeleagă pe aceea a servitorilor săi". In ce priveşte educaţia morală, Pseudo-Neagoe recomandă domnului *morala milei*, aceea pe care o impune şi creştinismul ortodox, spunând că „e mai bine să faci pomană decât să aduni avere... Prinţul înţelept pune pomana şi darurile în primul loc şi datoria faţă de ţară". In această lucrare se găsesc apoi pagini în care autorul se preocupă de educaţia regilor pentru care el formulează interesante puncte de vedere. După el, Domnii să fie consultativi primind „bunele sfaturi ale boerilor cu bucurie"; „domnii sunt de Dumnezeu făcuţi", ca regii Vechiului Testament. Domnul este faţă de poporul său un păstor, „căci tu pui boerii iar pe tine preste ei te aşează Dumnezeu".

In general, „Invăţăturile" reprezintă, cum observă Şt. Romansky, opera unui prinţ filosof, demn de admirat pentru erudiţia şi lectura lui, o colecţie de sfaturi despre viaţă şi guvernare, plină cu un balast bisericesco-retoric.

Sub aspectul originalităţii, „Invăţăturile" reprezintă în fond o lucrare de compilaţie. Autorul ei s'a inspirat, în compunerea lucrării, din alte opere ca Varlaam şi Ioasaf, Cărţile Regilor, Fiziologul, Alexandria, Efrem Sirul, Ioan Scăraru şi altele. Ea este un interesant product literaro-moral, reprezentând Weltanschauung-ul creştin-ortodox al epocii.

Dimitrie Cantemir pare a fi cel dintâiu scriitor român, care să fi scris un fel de studiu de pedagogie „Divanul sau Gâlceava înţeleptului cu lumea". Dată fiind însemnătatea deosebită a contribuţiei sale pedagogice e necesar să ne oprim mai mult asupra ei, mai ales că, după cât cunoaştem, fondul „Divanului" n'a fost încă până acum prezentat mai pe larg în vreun studiu românesc.

Divanul sau gâlceava înţeleptului e o lucrare, pe care Dimitrie Cantemir a publicat-o în tipografia din Iaşi, în anul 1698, în timpul domniei fratelui său Ion Antioh Constantin Voevod şi „cu osârdia" Hatmanului Lupu Bogdan. Peste aproape două secole, ea a fost retipărită din ordinul „Societăţii Academiei

Române", de Gh. Sion, în colecţia cu titlul „Operele lui Demetriu Cantemiru", Volumul V, Bucureşti, 1878, pg. 33—242, constituind o lucrare destul de voluminoasă de 209 pagini.

„Divanul" e alcătuit din două părţi: *partea introductivă* (dela pg. 35-49) şi *lucrarea* propriu zisă (dela pg. 50—242). Prima parte se compune la rândul ei din 5 bucăţi sau părţi mai mici şi anume:

1. O *pagină*, în care autorul indică momentul apariţiei cărţii [1]).

2. O *poezie*, în care el cere lui Dumnezeu, ocrotire, slavă şi viaţă lungă pentru fratele său Antioh care era atunci domn al Moldovei;

3. „*Carte de închinăciune*" în care, după ce face apologia frăţiei, D. Cantemir dedică fratelui său lucrarea, rod al ostenelilor „care sunt ca nişte de un prost neînvăţat grădinar adunate floricele".

4. O *prefaţă* adresată „Cetitoriului şi de osteninţă iubitorului bucuria", în care autorul îşi prezintă lucrarea ca o „dulce gustare".

5. A *doua prefaţă*, scrisă de Ieremia Cacavela, profesorul lui Dimitrie Cantemir, ce se consideră faţă de elev, „plugarul carele la holda minţii tale a ostenit". Cacavela îşi laudă elevul şi pune în evidenţă valoarea cărţii care dovedeşte că „lumină a aprinde nu te-ai lenevit" [2]).

Partea a *doua* din „Divanul" e lucrarea propriu zisă, constituind un *dialog* ce are loc între înţelept şi lume, având drept temă ideia: *înţeleptul vrea să cunoască lumea, să afle cine a făcut-o, ce este, de când este, cum se ţine* [3])? Cartea întreagă

1) „Intâiu izvodit şi de isnoavă din vechiul şi noul Testament în slava şi folosinţa moldovenescului neam; în vremile Măriei Sale blagocestivului, prea luminatului Moldaviei oblăduitoriu Ioan Antioh Constantin Voevod, alcătuită; turmă a pravoslavnicului moldovenescului norod, de prea sfinţitului părintelui Sava, Arhiepiscopul şi Mitropolitul Sucevei; ocârmuindu-se, iară cu osârdia şi epitropia cinstitului şi blagorodnicului boiar D-lui Lupu Bogdan Hatmanul, s'au tipărit în oraşul Scaunului Domniei în Iaşi. Veleat dela Adam 7206, iar dela mântuirea lumii 1698, August 30 („*Divanul*" pg. 35).

2) Acest profesor ştie să facă elevului său în *prefaţă* o urare de o mare înălţime pedagogică, scriind: „Acum dară, prea luminate, bine călătoreşte şi cu darul lui Dumnezeu spre a învăţăturii şi a înţelepciunei dragoste sporeşte · şi aşa adevărat să fii ca nu îndelunga vreme şi în rândul marilor săi viteji înţelepciunea numărându-te te va încununa. Vieţueşte, a pravoslavnicei biserici, cu mine dorit odor şi dea pururea prin înţelepciune întru cele către Dumnezeu înălţări procopsind, întru acelor de aproape folosiri să fii" (*Divanul*, pg. 45—46).

3) *Ibidem*, pg. 49.

prezintă sub forma de răspuns o serie de desvoltări, uneori mai lungi, alteori mai scurte şi adesea repetate, având ca scop să fixeze concepţia despre lume şi viaţă a omului care vrea să fie înţelept.

Divanul propriu zis se compune din *trei* cărţi. Cartea I (pg. 49—103) e consacrată în întregime problemei: cine a făcut lumea şi ce reprezintă viaţa? Ea constitue un dialog în care autorul desvoltă următoarele idei: „lumea e făcută de Dumnezeu"; „lumea e trecătoare"; „cu a lumei frumuseţe nu te amăgi"; „lucrurile lumei (sunt) ca praful înaintea vânutului"; „pe împăraţii limbilor puternici văzându-i, nu te mâhni"; „lumeasca norocire n'are fericire"; „după moarte numele, nu în răutăţi, ci în bunătăţi, să rămâe"; „nume vestit cu facerea de rău nu vei agonisi"; „Dumnezeu schimbă şi mută împărăţiile"; „trupul lumii (se potriveşte), iar sufletul cerului se potriveşte".

Cartea a II-a a Divanului (pg. 105—180) continuă desvoltarea temei din cartea I, cu deosebirea că acum accentul cade mai mult pe zugrăvirea lumii. Autorului, lumea-i apare „ca o grădină, oamenii ca florile; lumea-i ca un vestiar; omul, ca iarba zilele lui; bogatul lumei: sărac şi orb. Nici altă frumuseţe sau lumină mai frumoasă sau mai luminoasă decât cea dumnezeească". „Dulceaţa lumii (e) otrava sufletului" etc..

Faţă de cartea I, cartea II prezintă o importanţă mai mare printr'un capitol special şi nou în care autorul descrie *cele 7 vârste ale vieţii omului* (pg. 164—180).

Cartea III-a din „Divanul" (pg. 181—239) e consacrată *ideei păcii* dintre lume şi înţelept, sau dintre suflet şi trup. Autorul găseşte că pacea sufletească, „înţeleptul o poate obţine printr'o judecată dreaptă care începe cu capacitatea de a se judeca pe sine; prin ridicarea omului dela conştiinţa de rând la o cunoştinţă mai înaltă: la Dumnezeu"; prin cunoaşterea „înţelepciunii, adică a faptei bune".

Divanul se închee cu „ale stoicilor porunci 10" (pg. 240—241) cărora le urmează o pagină cu câteva sfaturi practice pentru viaţă (pg. 242).

După conţinutul său, „Divanul înţeleptului cu lumea" pare a fi o carte de filosofie morală, în care autorul şi-a propus să trateze problema raportului dintre om şi lume şi s'o rezolve în spirit creştin. Aceasta e concluzia, la care cititorul este condus de materia şi subiectul cărţii pe care am căutat să-l indicăm mai sus în mod analitic. Dar unei cărţi de acest

fel, caracterul ei mai precis îl dă intenţia din care a izvorît, preocuparea care a dominat în tot timpul compunerii lucrării. E firesc deci să ne punem acum problema, ce *intenţii* a stăpânit pe Dimitrie Cantemir la compunerea operei sale?

Spre deosebire de alţi autori, Dimitrie Cantemir îşi desvălue dela început şi într'o formă limpede, intenţia care l-a stăpânit la alcătuirea acestei cărţi. Astfel în *dedicaţie*, considerându-se „grădinarul care a adunat floricele", şi rugând pe fratele său ca să asigure lucrării „a se semăna, a se sădi, a înflori şi tuturor dimpotrivă a se obsci", el se arată stăpânit şi călăuzit de o intenţie *pedagogică*. In prefaţa către cititori, el îşi caracterizează opera „dulce gustare" iar ceva mai departe, la începutul cărţii I, el îşi exprimă o intenţie didactică, punând în gura înţeleptului următoarea declaraţie: „vrea-reaşi şi aşi pofti ca să te ştiu, precum mi se pare, o lume falnică, amăgitoare şi trecătoare, cine te-a făcut şi ce eşti? De când eşti şi de când eşti cum te ţii"? Autorul vrea cu alte cuvinte să fixeze dela început ideia că el scrie o carte cu caracter *didactic*. Dealtminteri, acest caracter se degajează din întreaga lucrare, în cursul căreia autorul face mereu apologia învăţăturei în forme care trădează o serioasă conştiinţă a valorii ei, cu motivarea:

Copilul neînvăţat, dobitoc mic creşte,
Iar mare făcându-se, bou mare se numeşte;

sau ţinând să fixeze *învăţătura ca semnul distinctiv dintre om şi animal.*

Cu „Divanul" ne găsim deci în faţa unei cărţi cu caracter pedagogic. Să vedem acum dacă putem afla în ea şi o concepţie despre educaţie sau cel puţin câteva idei pedagogice, ca apoi să putem conchide dacă lucrarea reprezintă sau nu un mic tratat de pedagogie.

Un sistem pedagogic conţine de obiceiu răspunsuri pentru problemele: *natura* şi *scopul* educaţiei, *subiectul* de educat şi *tehnica* educaţiei. Propunându-ne deci să cercetăm dacă Dimitrie Cantemir are un sistem de pedagogie, e necesar să arătăm felul în care el pune şi rezolvă temele menţionate.

Problema *ce e educaţia ca act*, constitue o temă de care Dimitrie Cantemir nu se preocupă în mod direct, cum dealtminteri nici alţi pedagogi n'o fac. In schimb, din mărturisirile lui Cacavela (eu sunt „plugarul carele la holda minţii tale am ostenit"), ca şi din observaţiile lui Dimitrie Cantemir, care se

considera pe sine „grădinarul care a adunat floricele", se poate conchide că pentru epoca lor, educaţia înseamnă un act de *cultivare a spiritului*. In adevăr, comparaţia cu plugarul ne duce gândul la sensul originar al cuvântului cultură (derivat din lat. *colere)*, iar asemănarea educatorului cu grădinarul ne transportă mintea la concepţia identică a lui I. A. Comenius. Scopul educaţiei, Cantemir îl exprimă prin formula înţeleptului. Pentru acest domnitor, educaţia are ca scop să formeze din individ un înţelept, adică să asigure omului ca dar suprem înţelepciunea. Dimitrie Cantemir face apoi următoarea precizare: „Inţelepciunea — spune el, — este substanţia, adică postanovanie, adică *sub stare*[1]) a tot lucru cu cinstea a face sau după cinstire de pravile a trăi; este dreapta şi orânduita a sufletului întăritură; este pricepere fiece prelesne în cale a-i pune; este a omenescului suflet sănătos... Cât dar de frumos şi de mângăios lucru este înţelepciunea".

Dacă analizăm această definiţie a înţelepciunei observăm că pentru Dimitrie Cantemir, ea reprezintă o stare superioară a sufletului, constituită dintr'o serie de proprietăţi spirituale: *dispoziţia de a premidita acţiunea* pentru a face cu cinste tot lucrul, *dispoziţia de a respecta regulele de viaţă* fixate de pravile, *voinţă tare, capacitate de înţelegere,* plus *omenie.* Privind această listă de proprietăţi ale unui suflet cu adevărat ideal, trebue să recunoaştem că Dimitrie Cantemir avea dreptate să exclame la urmă: „cât dar de frumos şi de mângâios lucru este înţelepciunea"!

Dar concepţia despre înţelept, Dimitrie Cantemir ţine s'o precizeze prin enumărarea principiilor de viaţă pe care omul trebue să le respecte. Pentru înţelept — spune el — „lumea e ceva trecător, lucrurile lumii sunt ca praful înaintea vântului, dulceaţa lumii e otrava sufletului", „Lumea e maica răutăţilor şi gazda tâlharilor". „Poftele lumeşti sunt ca sirenele care adorm pe om şi-l îneacă şi împotriva lumii adică a diavolului vitejeşte de vei sta, birui-vei"[2]). Din toate aceste idei rezultă că D. Cantemir reprezintă o concepţie *creştină* orientală a înţelepciunei.

In „Divanul" găsim un capitol închinat psihologiei vârstelor, adică a *subiectului* de educat. Prin introducerea lui,

1) In fond, D. Cantemir defineşte filologic noţiunea substanţă prin desfacerea termenului în elementele sale: *sub+stare.*
2) Cf. Divanul, pg. 50, 52, 73, 74, 86 şi 89.

autorul ne lasă să înţelegem că educaţia omului trebue împlinită în raport cu evoluţia lui. Faptul acesta că Dimitrie Cantemir se preocupă de psihologia vârstelor, are o dublă importanţă: pe de o parte el anticipează pe Jean Jacques Rousseau, care cel dintâi face teoria treptelor de deşvoltare psihică, iar pe de altă parte el ne dă prima descriere *românească* a vârstelor, făcută din punct de vedere psihologic.

Dimitrie Cantemir împarte viaţa umană în 7 vieţi sau vârste, pornind dela comparaţia omului cu *poama* — comparaţie care ne duce gândul la Comenius care a asemănat pe om cu planta. Prima vârstă e pruncia, pe care Cantemir o consideră „floarea vieţii, pilda altor vârste, fiind fără nici o răutate". Aceste idei ne trimit gândul la Rousseau care va face mai târziu în Emil aceeaşi teorie: a purităţii şi bunătăţii iniţiale a omului, anticipându-l şi în această privinţă.

Copilăria urmează prunciei, iar copilăriei îi succede *catarigia* sau pubertatea. Copilăria şi catarigia, Dimitrie Cantemir le consideră epoci care condiţionează forma morală a omului prin bunele deprinderi agonisite. „In copilărie — observă marele istoric — legea vei învăţa; în catarigie, ştiinţă şi isteţime vei deprinde. In copilărie, pedeapsa a suferi vei învăţa. In catarigie, învăţătură frumoasă vei agonisi". Convins ca cel mai modern pedagog de valoarea tinereţii pentru formarea omului, Dimitrie Cantemir stărue de aceea asupra importanţei acestei vârste şi asupra datoriei educative a părinţilor. „In tinereţe, scrie el, toată datoria părinţilor este ca certând, pedepsind, în învăţătura sfintelor scripturi a-i întemeia li se cade; ca nu cumva omul ca dobitocul şi viu ca mortul să fie". Şi mai departe: „viaţa omului e ca poama, însă în frumoasă vreme, poama legând, iarăşi cu vreme, dulce roadele ei vei mânca".

Voinicia e a patra vârstă şi ea corespunde tinereţei. Dimitrie Cantemir a surprins particularitatea acestei epoci, caracterizată prin doruri mari, energie şi mobilitate, căci el observă: „sângele într'această vârstă mai mult isvorăşte, adică poftele mai mult se adaugă, care pofte mai mult şi mai iute decât alte vârste sunt... de care foarte a ne păzi tare. Apostolul ne învaţă: de tinereştele pofte fugi". Ca un psiholog modern, el dă apoi tânărului următorul sfat: „Aşa dar voinicule, de toate socotit şi străjuit a fi se cade".

A cincea vârstă e *bărbăţia* sau „coacerea pomei vieţii omeneşti". Acum — spune Cantemir — omului i se cere să fie „în toate dulce, întreg copt"; nici să se cumva asemene unor

poame care pe dinafară arătoase şi chipeşe se arată, iar muşcând, amărăciune şi cumplit gust vei afla".

Dimitrie Cantemir închee această descriere a vârstelor cu „cărunteţia sau începerea lâncezirii poámei vieţii omeneşti" (care e vârsta a 6-a) şi cu *bătrâneţea* sau „de tot putregiunea vieţii omeneşti" (care reprezintă vârsta a 7-a).

Dimitrie Cantemir a fost preocupat şi de tehnica *educaţiei*, adică de indicarea drumurilor celor mai bune pe care se poate atinge idealul educativ. Pentru el, acest drum nu este unul singur, ci ele sunt mai multe şi anume:

Invăţătura. In ea, Cantemir vede mijlocul principal pentru a forma un om ideal, un înţelept „însă aceasta foarte bine să ştii — scrie el — că omul cuminte şi cu învăţătură din dobitoace se alege, iar aceasta lipsind decât dobitoc mai rău este".

Cunoaşterea de sine. Dimitrie Cantemir o consideră alt mijloc esenţial de educaţie. El o propune recomandând exerciţiile de cunoaştere de sine ca o obligaţie individuală: „singur pe sine a se cunoaşte i se cade (omului). Datoria noastră este să ne lămurim ce suntem şi ce a vieţui ne naştem, care orânduială ni se dă, Dumnezeu ce ţi-a poruncit să fii".

Cunoaşterea lui Dumnezeu, e o altă acţiune prin care omul ajunge la înţelepciune. Dimitrie Cantemir cere individului să se ridice cu conştiinţa la Dumnezeu, „la acel meşter orânduitor cu înţelepciune şi putere". Numai prin această meditare, omul diferă de animale, care „cu ghindă hrănindu-se şi apă din părae bând, puţin gândesc de unde acestea lor prea lesne să le vie".

Exemplul se bucură şi el ca mijloc de educaţie, de o atenţie deosebită din partea lui Dimitrie Cantemir. „Pildele bunătăţilor dela alţii, exemplele sfinţilor şi ale oamenilor celebri" sunt — după el — mijloace minunate pentru înălţarea omului şi Cantemir citează în „Divanul" un mare număr de celebrităţi a căror viaţă poate sluji ca model: Aristotel, Camilius, Fabricius, Cincinnatus, Socrate, Platon, Zenon şi alţii.

Invăţătura Sfintei Scripturi e şi pentru Cantemir, ca şi pentru toţi pedagogii epocii lui din Apus, o mină nesecată de îndrumări şi de idei pentru educaţia omului.

„Divanului înţeleptului cu lumea" i se atribue o importanţă variată. Prof. I. Minea făcea în această privinţă o preţioasă şi justă constatare: „Nu ştim dacă cineva citind-o — scrie el — a avut mulţumirea anticipată a lui Cacavela. Cartea însă, cu

tot stilul ei caracteristic operelor de acest fel ale lui Cantemir, este interesantă prin faptul că ne arată izvoarele culturii la care Dimitrie Cantemir îşi adăpase mintea"[1]). Observarea profesorului ieşan e desigur importantă, dar ea se referă la valoarea „Divanului" din punct de vedere al istoriei culturii româneşti. Aci însă suntem preocupaţi să stabilim numai valoarea ei pedagogică.

Din punct de vedere pedagogic, „Divanul" prezintă o primă importanţă: aceea de a constitui un mic tratat de pedagogie, în care autorul a cercetat, fireşte în forma corespunzătoare epocei lui, problemele principale de educaţie: scopul educaţiei, psihologia vârstelor şi tehnica educativă. Cu el ne găsim deci în faţa primului tratat românesc de pedagogie.

Ideile desvoltate de Cantemir în „Divan" reprezintă elemente împrumutate din filosofia *greacă*, din gândirea *creştină*, din pedagogia Renaşterei, ba chiar şi din pedagogia *naturalistă* şi *raţionalistă* a sec. XVII-lea, aşa de ex. comparaţia educatorului cu grădinarul, a copilului cu poama, teoria înţeleptului care raţionează înainte de a lucra, apologia învăţăturei etc.. Am avea deci în ideologia „Divanului" proba că poporul nostru nu a dus o viaţă străină de preocupările pedagogice ale popoarelor de cultură din aceeaşi epocă. Acest fapt îşi are însemnătatea lui. Popoarele de cultură caută să-şi întindă, îndărăt, cât mai departe în trecut, momentul primelor lor creaţiuni literare şi filosofice ca, astfel, prin durata şi vechimea mare a produselor lor culturale, să-şi asigure respectul celorlalte. Ori, cu Dimitrie Cantemir, noi, Românii, putem obţine acest rezultat de a împinge departe în trecut începuturile pedagogiei româneşti.

.Dar originalitatea şi bogăţia de idei, pe care o reprezintă „Divanul" în comparaţie cu alte lucrări româneşti din acea epocă, ne pune în faţa unei noi întrebări: este oare „Divanul" o operă personală şi deci originală? Reprezintă ea oare rezultatul meditaţiunilor şi experienţii de viaţă ale autorului sau sunt idei împrumutate dela alţii?

G. Sion, în prefaţa la „Operele Principelui Dimitrie Cantemir", Tom, V, p. X, constată că „oricât de instruit în ale teologiei ar fi fost junele principe, nu putea şi n'ar fi putut avea pe degete textele sfintelor scripturi, spre a putea face la tot pasul atâtea şi atâtea citaţii copioase". Aceasta îl face să conchidă că „fondul subiectului, aparţine părintelui Ieremia Ca-

1) Cf. *I. Minea*, Despre Dimitrie Cantemir, Iaşi, 1926.

cavela, dascălul lui Cantemir sau că poate e o prelucrare după Andreiu Visovatius". Observarea lui G. Sion ar putea fi justă mai ales dacă avem în vedere şi faptul că la vârsta de 25 ani, când Cantemir scrie această lucrare, cu greu un tânăr ar putea avea posibilitatea să stăpânească o cultură aşa de bogată. Astfel o problemă nouă se pune: cercetarea izvorului sau isvoarelor „Divanului". Totuşi, datori suntem a recunoaşte puterea de asimilare şi de sinteză neobişnuită a autorului care constitue încă o dovadă a genialităţii lui Dimitrie Cantemir.

§ 5. Şcoala e instituţia, care, în cadrul tuturor societăţilor, a urmărit cultivarea şi perfecţionarea omului. Ca „atelier al umanităţii", cum îi spunea Comenius, ea oglindeşte mai bine decât alte creaţiuni sociale „ideea pedagogică" a unui popor sau a unei societăţi. E firesc deci ca, după prezentarea elementelor de pedagogie degajate din literatura teologică, istorică, poporană şi filosofică românească din veacurile XVI—XVII să examinăm şcolile epocei pentru a obţinea noui elemente în vederea caracterizării complete a pedagogiei din aceeaşi epocă.

In perioada cuprinsă de veacurileXVI şi XVII, şcoala românească reprezintă o *continuare* şi o *sporire* faţă de şcoala din epoca anterioară. In veacul XVI funcţionează mai departe şcolile *mânăstireşti* şi *învăţătorul* de casă. Fii de Români îşi mai dobândesc acum cultura elementară la *şcolile catolice* şi ale *streinilor* mai ales în Ardeal, apoi în vestita *universitate* din Cracovia. Totul se petrece în aceste şcoli aproape ca şi în veacul al XV-lea.

Dar în veacul XVI se produce şi un eveniment şcolar nou, care indică o serioasă sporire; în acest secol se fac la Români *începuturi de învăţământ superior*. Astfel Despot-Vodă înfiinţează Academia Lutherană dela Cotnari, „cu menirea de a pregăti sipritele pentru unirea cu Ţara Românească şi Ardealul"; (N. Iorga, *op. cit.* p. 19); iezuitul Possevino I: pe cea din Alba Iulia, iar Petru Schiopul e solicitat să reorganizeze Academia dela Cotnari şi să se întoarcă la catolicism *(Ibidem)*. Infiinţarea acestor şcolii superioare, deşi ele n'au durat, are o deosebită însemnătate: pe de o parte se anunţă manifestarea unui nivel cultural mai ridicat la conducătorii politici ai Românilor, iar pe de alta apariţia influenţei unei gândiri pedagogice noui şi streine: a celei protestante.

Dacă raportăm acest moment al întemeerii sporadice a

învăţământului superior românesc la acela al întemeerii lui în Apus, comparaţia ne pune în faţa unei constatări noui: între cele două momente există o mare distanţă în timp şi aceasta, în defavoarea noastră, de cel puţin 300 de ani. Ce mare e deci întârzierea evoluţiei şcolii noastre înalte faţă de cea din Apus!

In secolul al XVII-lea, şcolile iau o desvoltare nouă. In acest veac „vechile forme de şcoală se păstrează, dar cu observarea că şcoli elementare încep să se înfiinţeze prin târguri şi sate" (Storeşti-Focşani; Odobeşti). In mânăstiri este o activitate şcolară destul de vie, iar în ţară, dorul de învăţătură creşte aşa încât *un număr însemnat de Români pleacă la studii în străinătate* (Lupu Stroici, Grigore Ureche, Miron Costin, fetele lui Alexandru-Vodă Lăpuşneanu, fiii Movileştilor, Constantin Stolnicul Cantacuzino, Tudor Spudeul, Udrişte Năsturel şi Dimitrie Cantemir), îndreptându-se de data aceasta nu numai spre Polonia (Cracovia, Bar) dar şi spre alte centre noui (Italia-Padova. Istambul, Viena, etc.).

In veacul al XVII iau naştere şi *şcoli noui*. La Făgăraş s'a înfiinţat o şcoală românească cu dascăli români, întemeiată de Suzana Loranthy, în alte părţi ale Ardealului se înfiinţează *şcoli calvine*, (Alba Iulia, Lugoş, Caransebeş, Haţeg, Hunedoara) şi se organizează *şcolile catolice* mânăstireşti din Alba Iulia, Sibiu, Vinţul de Jos, Sighişoara şi Cluj. Dar cele mai de seamă şcoli pentru Români se înfiinţează acum în Iaşi şi Bucureşti. In Iaşi luă fiinţă sub Movileşti *o şcoală iezuită;* în vremea lui Vasile Lupu, se creiază în chiliile dela Trei Ierarhi, *şcoala sau colegiul dela Trei Ierarhi* (1639—1649), care a pregătit elevi ca Nicolae Milescu, iar ceva mai târziu *şcoala dela „Sf. Sava"*, „o fundaţiune a patriarhiei din Ierusalim", cu preponderent caracter grecesc. In Muntenia funcţionează *şcoala dela Câmpul-Lung*, căreia Antonie Vodă (1669-1672) îi făcea o danie în 1670 şi o considera casă de învăţătură pentru oraşul Câmpul Lung. In Bucureşti se întemeează, *şcoala dela Sf. Gheorghe, şcoala dela Mânăstirea Colţei* şi în fine *Academia Cantacuzină*, fundată de Constantin Stolnicul Cantacuzino, cu concursul fratelui său Şerban Cantacuzino, Domnul Ţării (1678—1688).

In şcoli, acum nu era activă o singură pedagogie, ci mai multe, în raport cu gradul lor. In şcoalele elementare era atotputernică *pedagogia creştină medievală*. „Şcoala — observă O. Ghibu — constă în a învăţa cele necesare pentru a putea

servi biserica, iar aceasta se face deadreptul din cărţile bisericeşti, desigur cu mare chin şi cu desconsiderarea oricăror principii metodice şi didactice". (O. Ghibu, *Literatura did. rom.* I, p. 7). In schimb, în şcolile de învăţământ superior o pedagogie nouă era acum activă, iar caracterele ei se pot deduce din studiile ce se făceau în Academia Cantacuzină, despre a cărei activitate avem unele date interesante.

Academia cantacuzină avea mai mulţi profesori; unul preda logica, retorica, fizica, „Despre cer", „Despre naştere" şi „pieire", despre „suflet"; al doilea profesor avea în program cuvântările lui Isocrate, tragediile lui Eshil şi Euripide, cuvântările Sf. Grigore de Nazians, epistolele lui Sinesiu, Pindar, Demosthene; iar după amiază tot el: sintaxa cu teme, Apostolul, Xenofon, Plutarh şi Tucidide. Cel de-al treilea: cugetările lui Chrysoloras, Caton, Focilide, Pitagora, fabulele lui Esop, Laudele lui Agapet, Cuvântările celor 12 sărbători, epistolele lui Teofilact Simokatos şi la capăt Homer; iar după amiază gramatica lui Lascaris şi Apostolul. In plus se mai făceau încercări dialectice şi sofistice, teme retorice, dialoguri, deslegare de antiteze, silogisme şi entimeme.

Privite în ansamblul lor, aceste studii reprezintă un mare progres faţă de şcoala românească anterioară, care se limita la lecturi de texte strict bisericeşti; iar în raport cu Apusul, programul Academiei cantacuzine prevede studiile care se predau la Universitatea din Padua, unde fundatorul ei fusese student. Ori Padua era un vestit centru cu eminenţi umanişti (Cf. Stephen d'Irsay, *Histoire des Universités*, Paris, 1933, T. I., p. 238-39). Astfel, prin intermediul academiei cantacuzine, pedagogia umanistă italiană îşi produce la Români influenţele ei.

Educatorii din aceste şcoli erau diferiţi. In afară de Români, în Moldova predau Poloni şi Ruteni. Din veacul al XVII, acestora începe să le ia locul însă *Grecii*. In Muntenia, dascălii greci preponderau ca număr; mai toţi erau preoţi şi călugări. In sate, preoţii erau şi învăţători. Teofil, mitropolitul Ţării Româneşti, cere preoţilor rol de educatori „să îndrepteze pre cei ce scapă către dânşii... să întărească legea creştinească şi credinţa Dumnezeească" (Predoslavie la *Evanghelia ca Invăţătură*, 1644).

Pregătirea dascălilor se făcea în forma simplă, practică, numai pe bază de *ucenicie:* elevii îşi imitau dascălii lor.

§ 6. Elementele de pedagogie, expuse mai sus, reprezintă

manifestările şcolare şi culturale din sec. XVI şi XVII. Pe pragul secolului al XVIII-lea, intervin alte evenimente pedagogice, care, cum se va vedea mai departe, indică începutul unei noui perioade din istoria pedagogiei româneşti. Dar, înainte de a începe cercetarea ei, e util să fixăm câteva concluzii pentru pedagogia românească *preştiinţifică.*

In genere, pedagogia românească, din veacurile XVI şi XVII, se înfăţişează destul de modest din mai multe puncte de vedere. *Ea nu e reprezentată prin gânditori, opere şi sisteme pedagogice,* cum în apus, în vremea aceea, apăruseră deja (Ratichius, Comenius, John, Locke, Fénelon, etc.). In această epocă numai două lucrări ies în evidenţă prin conţinutul lor pedagogic: „Invăţăturile lui Neagoe Basarab" şi „Divanul" lui Cantemir.

In plus, ideile pedagogice sunt formate numai din sfaturi şi unele principii de viaţă sau dintr'un fel de filosofie morală ca aceea din operele menţionate mai sus; şi totodată sunt *idei de împrumut,* din filosofii greco-romani, din cărţile religioase şi din scriitori medievali sau ulteriori, toţi streini. In veacurile al XVI şi XVII gândirea pedagogică românească se alimenta deci din cugetarea *antică şi cea creştină;* ea evolua dealtminteri normal ca şi în alte culturi, de exemplu ca şi în cea germană.

Dar analiza ideilor, a cărţilor epocei, a şcolilor şi activităţii lor ne-au mai pus în faţa unui nou fapt fundamental pentru caracterizarea pedagogiei din această epocă: toate îşi trăgeau forţa dintr'o mare „idée-mére": din *ideea creştină.* Toată educaţia proecta ca scop suprem desvoltarea omului în spirit creştin, formarea unui înţelept creştin şi, mai presus, a unui creştin ortodox. Totodată, din analiza ideilor, dar cu deosebire a fondului „Invăţăturilor" şi „Divanului" mai rezultă că în centrul preocupărilor pedagogice ale epocii stătea grija de *ethosul creştin.* Exista pe atunci deci o singură mare problemă pedagogică, problema formării bunului creştin şi rezolvirea ei era decisă de Weltanschauung-ul creştin al poporului român.

Dar oricât de modeste am considera primele elemente de pedagogie românească, din ele un fapt iese în evidenţă; ele traduc o anumită *grijă* pedagogică în înţelesul germanului „pädagogische Sorge": *cultul pentru învăţătură,* unit cu *proectarea înţelepciunii ca ideal suprem* al vieţii omeneşti. Ar fi aceasta o mare proprietate psihică a poporului român, dacă ea s'ar menţine ca o preocupare continuă! Răspunsul ni-l va da numai cercetarea pedagogiei din celelalte epoci.

Literatura:

I. Bianu şi Nerva Hodoş, Bibliografia Românească Veche, 1508—1716, Tom. I, Bucureşti, 1903.
N. Cartojan, Fiore di virtù în literatura românească, Bucureşti 1928.
„ „ Cărţile populare în literatura românească, vol. I, Epoca influenţei sud-slave, Bucureşti, 1929.
N. Iorga, Istoria învăţământului românesc, Bucureşti, 1928.
O. Ghibu, Literatura didactică română, Bucureşti, 1915.
I. Minea, Despre D. Cantemir, Omul, Scriitorul, Domnitorul, Iaşi, 1926.
„ „ Din istoria culturii româneşti, I, Iaşi, 1935.

CAP. III.

PEDAGOGIA ROMÂNEASCĂ IN SECOLUL AL XVIII-LEA.

Invăţătura este „cârma ce ocârmueşte pe acest vas pământesc".
Mitropolitul Iacov Putneanul

In evoluţia pedagogiei în genere, fazei preştiinţifice — epocei aceia, în care ideile pedagogice reprezintă intuiţii, uneori geniale, ale acelor cunoscători ai vieţii, numiţi de cei vechi „înţelepţi" — îi succede pedagogia *sistematică:* un şir lung de sisteme pedagogice, care multă vreme sunt derivate dintr'o filosofie, adică dintr'o *concepţie de ansamblu despre lume şi viaţă*, apoi din cercetarea ştiinţifică. In istoria pedagogiei se consideră ca epocă a acestei pedagogii noui toată acea perioadă care începe cu Platon, autorul primului tratat despre educaţie şi durează până azi.

In istoria pedagogiei româneşti, tranziţia dela pedagogia preştiinţifică la cea sistematică nu s'a făcut brusc. Intre ele s'a interpus o epocă intermediară, caracterizată faţă de perioada anterioară prin plusuri interesante: *publicarea de manuale şcolare şi organizarea de şcoli speciale* precum şi prin unele elemente noui de pedagogie, dar păstrând multe din elementele şi caracterele pedagogiei anterioare. Aceste evenimente au loc în secolul XVIII şi ele fac astfel ca pedagogia românească din acest veac să fie una de *tranziţie* şi de pregătire pentru o viaţă nouă a educaţiei.

Dar, în vederea stabilirii caracterelor nouei pedagogii, e necesar să prezentăm mai întâiu descrierea elementelor care o constitue.

§ 1. In veacul al XVIII, la Români nu întâlnim opere de

pedagogie sistematică, aşa cum în vremea aceea scriau în Apus Fénelon, Despre educaţia fetelor; Basedow, Cartea elementară; J. J. Rousseau, Emil, etc.. Pedagogia românească există totuşi în acest veac numai că ea trebue degajată din evenimentele şi izvoarele pedagogice ale vremii.

Evenimentul pedagogic nou şi important care ne întâmpină pe pragul acestui veac, îl formează *manualele şcolare*. Cu ele se face începutul unei noui manifestări pedagogice la Români şi din ele putem afla mai întâiu gândirea pedagogică a epocei.

Manualele prime, cu care debutează cartea românească de şcoală, sunt *bucoavnele*. In anul *1699* apare în Belgrad (Alba-Iulia) o bucovină, „ce are în sine deprinderea invetiaturei copiiloru la carte"[1]. Ce mare eveniment e acesta pentru evoluţia şcolii şi a culturii poporului nostru! Din oraşul cu caracter simbolic al Albei-Iulia, aşezat în inima Ardealului, pornia în ţară, spre neamul nostru, primul manual didactic românesc! Inceputul făcut a fost de bun augur. Acestei bucoavne, îi urmară altele, mai rare la început şi mai dese ulterior. In 1726 apare la Râmnic „Intâia învăţătură pentru tineri". La 1744 se publică la Cluj a doua bucoavnă din Ardeal, în 1755 la Iaşi se tipăreşte „Bucvar sau Incepere de învăţătură" cu o predoslovie în care descoperim prima formulare în româneşte a optimismului pedagogic, că „dinu creşteré copiiloru ca dintru o rădăcină şi bună şi ré întru toată vieaţa curge". La 1771, se tipăreşte la Viena, un bucvar cu o predoslavie aproape identică cu aceea dela abecedarul precedent. Ulterior aceste bucoavne devin numeroase.

Anul *1783* însemnează alt moment important din istoria cărţii didactice româneşti, căci dela această dată încep să apară *abecedare*. Primul abecedar se tipăreşte la Blaj, în acest centru de cultură naţională a Românilor, având un interesant titlu: „ABC sau ALPHAVIT pentru folosul şi pricopseala şcoalelor celor normalişci a neamului românesc" (pg. 92). Tot în acest an, apare la Sibiu alt „ABC" sau o Bucoavnă spre folosul şcoalelor neamului românescu" (pg. 104). Ambele sunt destinate — să reţinem aceasta — *spre folosul şcoalelor neamului românesc*, ceeace înseamnă că autorii lor aveau o conştiinţă a naţiunii şi preocupări naţionale, dorind cultivarea tuturor fiilor

1) *O. Ghibu* crede că această bucoavnă e lucrată după marea gramatică rusească dela 1648, a lui Meletie Smotrischi. Ea s'a publicat din ordinul lui Vodă Brâncoveanu (*Din istoria literaturii didactice româneşti* 1916, p. 111.

neamului. In secolul al XIX, abecedarele înlocuesc în mod definitiv bucvarele.

Cu puțin timp mai înainte de apariția primului abecedar, în anul *1777* se tipărește la Viena o *aritmetică*. Tipărirea ei interesează nu atât prin conținut cât prin aceea, că odată cu publicarea acestei aritmetici se punea începutul tipăririi manualelor didactice pe materii. Apariția acestei aritmetici a fost și ea de bun augur, căci îi urmară noui tipărituri ca: Gramatică românească de Ienachi Văcărescu (Râmnic, 1787); Ducere de mână către frumoasa scriere (Viena 1792); Retorica de Ion Molnar (Buda 1798); Observații de limbă românească (Buda 1799); Logica (Trad. de Clain după Baumeister 205 pg.); Legile firii sau filosofia cea lucrătoare (Trad. după Baumeister, Sibiu, 1800); Istorie universală, Tom. I (Trad. de I. Molnar, Buda 1800), etc. etc.[1]).

Al patrulea mare eveniment didactic din evoluția cărților de școală este publicarea *primei pedagogii* de C. Ucuța sub titlul „Noua pedagogie" (Viena 1797). E drept că și mai înainte se publicase în românește o lucrare teoretică dar sub titlul „Carte trebuincioasă pentru dascăli" (Viena 1785). Să reținem deci și aceste date — 1785 și 1797 — când apar primele lucrări de pedagogie teoretică în publicistica românească.

Importanța publicării acestor manuale e evidentă. Mai întâi tipărirea de manuale școlare laice, care vin să se substitue în învățământ cărților religioase și de cult e un semn al *tranziției dela cartea bisericească la cea laică*. De acum înainte elevii nu mai învăță carte după ceaslov și octoich, după psaltire și Evanghelii, ci după bucoavne, aritmetici, geografii, istorii, gramatici și altele.

A doua consecință a acestei tranziții spre laicism e aceea a înlocuirii justificării teologice a învățăturii cu una *laică, umanistă*. De acum înainte, în loc să se îndemne tinerii la carte cu promisiunea că numai cunoscând cuvântul Domnului, vor dobândi împărăția cerului, se încurajează cu explicarea că numai prin învățătură ei devin adevărați oameni. Astfel procedează de ex. autorul Bucvarului din 1771, tipărit la Viena, scriind că „creșterea pruncească atârnă cine ce fel de copil iaste aceiași și decă se face mare. De iaste învățatu dinu copilărie întru învățătură

1) Pentru toate datele privitoare la publicațiile de mai sus cf. *I. Bianu* și *N. Hodoș*, Bibliografia românească, București, 1903; și *O. Ghibu*, Din istoria literaturii didactice românești din Ardeal, București, 1916.

cinstită şi întru frica lui Dumnezeu (care iaste inceperé înţelepciunei) să cade a nădăjdui că acela va fi bună creşteré şi dacă va fi mare".

Noţiunile de pedagogie, cu care lucrează autorii români în veacul al XVIII-lea, nu sunt toate încă cele noui din ştiinţa pedagogică, ci multe din cele vechi. Astfel în manualele citate încă nu se vorbeşte de educaţie, ci de *creşterea pruncilor* sau de *creştere prunceascä.* Nu se face încă menţiune de instrucţie ci tot de *învăţătură*, nici de educaţie morală sau intelectuală, ci încă de „povăţuire", „bună pedapsă" şi de îndreptare. In indicarea materiei de învăţământ, *elementul religios* e predominant, mai ales în bucoavne al căror cuprins e tipic. După litere şi diftongi, ele predau rugăciuni, simbolul credinţei, cele 10 porunci ale legii vechi, cele 7 taine, fericirile, adică un fond religios. Totuşi în raport cu elementele din literatura pedagogică anterioară, acelea ale manualelor didactice din secolul al XVIII-lea reprezintă un progres. Mai întâiu, în ele întâlnim *o predare sistematică a materiei,* dela uşor la greu, dela apropiat la depărtat, ceeace denotă grija de o predare *metodică;* în unele cărţi apare clară conştiinţa unui *scop laic al educaţiei,* ca de pildă în Carte trebuincioasă pentru dascăli [1]), unde şcolii i se cere „să pot face creştini înţelepţi şi răvnitori, buni cetăţeni, căsaşi lucrători, însuraţi cinstiţi, supuşi plecaţi, slugi credincioase cu un cuvânt pe cât este cu putinţă oameni de săvârşit". In unele cărţi mai apar şi termeni noui; astfel tot în lucrarea menţionată se vorbeşte de *cultura* sau buna creştere a tinerilor şi de *ştiinţi.* Const. Ucuţa pomeneşte la 1797 de *pedagogie,* deşi nu dă acestui termen sensul de azi; Toader Scoleru vorbeşte în 1789 de *lecţie;* în fine mai mulţi autori, publicând manuale didactice, au încetăţenit un însemnat număr de termeni pedagogici: *numele* diferitelor obiecte de studiu, noţiunile *metodă, normal, preparandie,* etc.. E hotărît lucru că secolul al XVIII este pentru Români din punct de vedere pedagogic un veac însemnat. El nu mai reprezintă începutul Evului Mediu, ci un fel de pedagogie care, în unele privinţi, seamănă cu aceea a Apusului.

§ 2. Pe lângă publicarea de manuale, în veacul al XVIII-lea

1) *Carte trebuincioasă pentru dascăli* apare în 1785 la Viena. Ea e formată din două volume: I: cu 12+253 pg. 1; II: cu 319 pg. Planul ei, autorul îl fixează astfel: „...în cé de întâi parte se va vorbi de dascăli şi proterimata sau averi sufleteşti (marafeturi) a lor; în cé de al doilea să va arăta chipul dării de învăţătură... şi în adăosătură să vor orândui chipurile spre ţinéré în bună stare a rânduelii de şcoală".

are loc al doilea eveniment cu puternică rezonanță educativă: se publică o bogată literatură — mai mult traduceri — dictată în mod aproape exclusiv de rațiuni educative: Sindipa, Halima, Viața lui Esop, Ethiopia, Romanul Troiei, Imberie şi Margarona, Filerot şi Antusa, Bertoldo, Ceasornicul Domnilor, El. Criticon, Hristoitia? Pareneticile lui Agapet şi Invățăturile lui Vasile Macedoneanul. Aceste lucrări — opere din literatura orientală şi occidentală — sunt în majoritatea lor *„Bildungsromane"* prin care se cultiva *imaginația, raționamentul, memoria și unele sentimente superioare* ca *fidelitatea în iubire și prietenie, generozitatea, cavalerismul, cultul înțelepciunii* etc., aşa încât prin introducerea lor în cultura românească poporul nostru primea noi izvoare de cultivare.

Nu e desigur datoria noastră de a prezenta mai pe larg și a arăta conținutul acestei literaturi, o asemenea lucrare privind istoria literaturii româneşti; totuşi interese pedagogice, pentru a parcurge mai în amănunt direcția educației ce se făcea prin lucrările menționate, ne obligă să le înfățișăm într'o scurtă enumărare.

Sindipa este istoria „plină de înțelepciune şi minunată de a cărei citire foarte se vor indulci cetitorii", văzând „minunata *înțelepciune* a filosofului Sindipa", din care mulți vor avea de învățat (N. Cartojan, *Epoca Fanarioților,* Curs. pg. 74).

Halima e o vestită colecție de poveşti fantastice, fabule, anecdote care au pătruns la noi — în ultimele decenii ale veacului al XVIII-lea (Ibidem pg. 103), cultivând *imaginația și inteligența.*

Viața lui Esop, un roman cu anecdote hazlii şi cu caracter *didactic,* copiat în anul 1703 şi tipărit prima oară la Sibiu în 1759.

Ethiopica, sau a lui Iliodor istorie ethiopicească tradus la noi pe la jum. sec. XVII, dar pomenit încă de D. Cantemir la sfârşitul sec. XVII, e un roman de iubire, autorul făcând *elogiul credinței în iubire.*

Romanul Troiei e un roman cavaleresc, menit să promoveze *respectul* şi *cultul femeei, imaginația* şi *gustul de aventură.* Se pare că traducerea lui în româneşte e din sec. XVII.

Romanul occidental: Pierre de Provence şi La belle Maguelonne, care în literatura noastră poartă titlul de Imberie şi Margarona, e transcris în secolul XVIII după o copie mai

veche. In acest roman se vorbeşte de profesorii unui prinţ, se elogiază *credinţa conjugală şi spiritul întreprinzător*.

Erotocritul e un roman cavaleresc francez (Paris et Vienne), în care se elogiază *curajul, cavalerismul, credinţa conjugală* (prima traducere românească e dela 1770—1780).

Filerot şi Antusa e o prelucrare a romanului Erotocrit.

Bertoldo e un fel de Esop al literaturii italiene din veacul al XVI, (la noi din 1781).

Ceasornicul Domnilor, traducerea lui Nicolae Costin (1714), e un roman cu caracter istoric şi *didactic*. Nicolae Costin a dat o adevărată prelucrare.

El. Criticon al lui Baltasar Gracian e un roman de analize a vieţii pentru cunoaşterea *virtuţilor* şi *viţiilor*. Traducerea s'a făcut sub auspiciile mitropolitului Iacov al Moldovei.

In epoca lui Brâncoveanu s'a făcut o nouă traducere a Florii Darurilor după originalul grec, apoi s'a tradus Fiziologul, bizar tratat de Zoologie, care de fapt vorbeşte despre *viţii şi virtuţi*.

Hristoitia, o prelucrare după De civilitate morum puerilum a lui Erasmus, expunând regule *de educaţie morală*, e o altă operă care a fost mult citită în ţările noastre în vremea domnilor fanarioţi, mai întâi în traducerea grecească şi apoi în traducerea românească.

Pareneticile lui Agapet, o colecţie de îndrumări de *pedagogie politică*, s'a citit deasemenea, împreună cu Invăţăturile lui Vasile Macedoneanul[1]).

§ 3. Ocupându-ne de această literatură, care împlinea la Români, o însemnată funcţie pedagogică, e necesar să adăugăm şi unele informaţii despre câteva personalităţi ale vremii, care au exercitat influenţe educative prin comportarea lor de pedagogi practici. E vorba de mitropoliţii Antim Ivireanul şi Iacov Putneanul şi de domnitorul Nicolai Mavrocordat; de asemenea e necesar a adăuga unele lămuriri despre autorii unor lucrări cu conţinut pedagogic, foarte citite în acea vreme, ca Erasmus, Diaconul Agapet şi împăratul Vasile Macedoneanul.

Antim Ivireanul, originar din Georgia, crescut în copilărie la Constantinopol şi apoi adus de C. Brâncoveanu în

1) Cf. *N. Cartojan*, Epoca Fanarioţilor, curs de Istoria Literaturii Române, sec. XVIII (litografiat) şi Cărţile populare în literatura românească, vol. II. Epoca influenţei greceşti, Bucureşti, 1938.

Bucureşti, deveni un factor cultural de o „importanţă covârşitoare" pentru Biserica română, (S. Puşcaru, Istoria lit. rom., 150), funcţionând ca egumen al Snagovului, episcop de Râmnic (1705) şi mitropolit al Ţării Româneşti 1708).

Viaţa şi activitatea lui culturală sunt deajuns de cunoscute. Când ajunge mitropolit, Antim rosteşte cu autoritate cuvinte de îmbărbătare şi de apel la *unire*, „care trebue să fi avut o puternică rezonanţă în sufletul contemporanilor" (Cartojan, Curs 324). Apoi a desfăşurat o mare operă pentru *naţionalizarea serviciului divin* „patronând munca de traducere şi tipărirea cărţilor de ritual", *(Ibidem)*. In răstimp de 9 ani dela 1705, când s'a urcat pe scaunul episcopal din Râmnic şi până în 1715, când apare liturghierul, teascurile tipografiilor din Râmnic şi Bucureşti, sunt prinse în tipărirea cărţilor de cult românesc, pentru trebuinţa preoţilor şi norodului (*Ibidem*).

·Antim a ţinut în Bucureşti o serie de predici, intitulate semnificativ „didahii" care sunt în fond lecţii de educaţie morală, religioasă, naţională şi au ca temă: combaterea *nesupunerii şi lipsei de respect* a Românilor faţă de autorităţi în care el vedea o greşală caracteristică neamului (S. Puşcaru, *op. cit.*, p. 150);

combaterea *conservatorismului primejdios*, citând pilda cu viermele din rădăcina hreanului, căruia „de-i va zice cineva să iasă de acolo, ca să meargă la alte rădăcini mai bune şi mai dulci, el zice că mai dulce decât hreanul nu este, că acolo s'au născut şi întru aceea s'a pomenit";

combaterea *lipsei de trăire a ideei religioase* în persoana celora ce au câte „doi duhovnici, unul la ţară şi altul la oraş";

combaterea *mândriei femeilor* cărora le dă ca exemplu conduita simplă a Sarei din Biblie.

Antim Ivireanul e în felul lui pentru pedagogia românească un luptător pentru luminarea poporului nostru în direcţie religioasă, morală şi naţională.

Mitropolitul Iacov Putneanul e o figură culturală din Moldova secolului al XVIII-lea, interesându-ne aci prin grija de şcoală şi răspândirea învăţăturii.

Mitropolitul Iacov dispune să se tipărească „Bucvariu" pentru „copiii lipsiţi de hrana ce li se cădea", cuprinzând „sloguri întru întărirea citirii sale" plus rugăciunile şi catehismul. In 1756, el publică „Cerească floare", o lucrare de pedagogie morală în care el aduce elogii învăţăturii considerată „icoană şi închipuire dumnezeească", şi „cârmă ce ocârmueşte pre su-

fletul ce se află în acest vas pământesc" şi condamnă „părinţii care-şi cresc copiii lor fără învăţătură, asemenea dobitoacelor".

Nicolae Mavrocordat, domn al Moldovei şi apoi al Ţării Româneşti, e un om învăţat şi un scriitor de seamă, compunând în limba greacă şi latină o sumă de cărţi (Despre Datorii, 1719. Epistole şi Sfaturi, 1725).

„Sfaturile" sunt adresate fiului său Constantin Nicolae Mavrocordat şi reprezintă o adevărată încercare de *pedagogie princiară* sau *aristocratică*, textul cuprinzând învăţături privitoare la viaţa morală şi religioasă a prinţilor, la viaţa lor particulară, la relaţiile cu domnii străini şi statele vecine. Iată câteva dintre ele:

XIII. „Mărețiile deşarte, vestmintele multe, giuvaerurile multe, cai mulţi, edificiile să lipsească.

Gratificările nemăsurate, darurile de prisos, fie la străini, fie la casnicii tăi pricinuesc rău nume; locuitorilor, sunt nesuferite şi fac mâhnire supuşilor. Dacă tatăl tău a greşit în această privire, păţelele lui să-ţi fie de învăţătură.

XLI. Să nu crezi uşor acuzările ţăranilor contra boerilor, iar pe de altă parte să nu laşi ca ţăranii să fi nedreptăţiţi. Tot ce-i măsurat este bine", (Cartojan, *op. cit.*).

In veacul al XVIII-lea mai se citesc în Principatele Române Hristoitia, Pareneticile lui Agapet, şi Invăţăturile lui Vasile Macedoneanul, toate reprezentând o pedagogie destinată educaţiei nobilimii. De fapt această publicistică continuă pedagogia *aristocratică* din epoca anterioară, reprezentată prin „Invăţăturile lui Neagoe-Basarab" şi „Divanul" lui D. Cantemir. Intrucât aceste lucrări au exercitat influenţe în cultivarea spiritului românesc, e necesar a da unele indicaţiuni despre autorii lor.

Erasm de Rotterdam, (1467-1536), inspiratorul în mare parte al Hristoitiei, e cel mai mare umanist, precursorul reformei şi un celebru erudit, căruia îi plăcea să spună că vrea „să cumpere mai întâiu cărţi şi apoi haine". Fiu de burghez din Rotterdam, elev la şcoala Ieromiţilor din Deventer, el devine o glorie culturală a omenirii dela începutul secolului al XVI.

Erasm a publicat opere numeroase şi printre ele, *De civilitate morum puerilum*, scrisă pentru Enric, fiul principelui Adolf de Veere şi publicată prima oară la Anvers (1528).

Această lucrare e tradusă în greceşte şi apoi tălmăcită în româneşte de protosinghelul Naum Râmniceanu (circa 1764—1838), iar apoi de A. Panu, care a publicat-o târziu la Sibiu (1839) sub titlul *Hristoitia au şcoala moralului.*

După conţinut, Hristoitia e o lucrare de pedagogie *socială şi morală,* expunând regule privitoare la modul cum se cuvine ca cineva să stea la masă, cum să se îmbrace, cum să se poarte în societate, etc.

Agapet — sau Agapie „a fost, după cum se spune chiar în titlul operei — diacon în marea biserică Sf. Sofie din Constantinopol şi pare să fi fost profesorul lui Justinian (527—567), marele împărat şi legislator al Bizanţului" (Cartojan, Curs, 286—287). La urcarea pe tron a elevului său, Agapet i-a închinat o operă parenetică al cărei titlu în manuscrisele bizantine este: „Alcătuirea capitolelor de învăţătură scrise de Agapet Diaconul".

Opera este alcătuită din 72 capitole mici, cuprinzând fiecare câte o maximă scurtă privitoare la atitutidinea religioasă, morală şi politică a unui Domnitor" *(Ibidem,* p. 287). Această operă a fost tradusă în limba noastră pe la sfârşitul sec. XVIII, şi se păstrează în câteva manuscrise din Biblioteca Academiei Române. Iată câteva sfaturi din ea:

„Nevoiaşte-te pururea, împărate, cel ce eşti nebiruit şi cum nu stau pe loc întâiaşi dată ceeace începe a se sui pe scară, pe spiţa cea mai pre deasupra de toate, până nu ajung în vârf, aşa şi tu să ai suirea bunătăţilor, ca să iei şi plată împărăţiei cele de sus, care să dea Hristos împăratul celor ce împărţesc şi acelor ce au împărţit în veci".

„Cum iaste şi la cei ce umblă cu corăbiile, că dacă greşeşte vâslaşul puţinea stricăciune aduce celor ce sunt în corabie, dar când greşeşte însuşi cârmaciul el face pereciune a toată corabia aşijderea şi în cetăţi, de va greşi vreunul din cei ce sunt subt biruinţe nu face altora nevoi ca, cum face el însuşi. Iară când greşeşte dânsul singur, atunci el face pereciune a toată cetate şi unul ca acela mare necaz va lua"... *(Ibidem,* p. 389).

Impăratul Vasile Macedoneanul. Autorul presupus al *Invăţăturilor lui Vasile Macedoneanu* este împăratul Vasile I (867—886). întemeetorul dinastiei macedonene.

Opera este împărţită în 67 capitole versificate, constituind

un tratat de pedagogie morală pentru fiul său Leon, care ca împărat s'a numit Leon filosoful. Ea a fost tradusă în greaca modernă în 1691 şi apoi şi în limba română, fiind mult citită în sec. al XVIII-lea.

Spre a ne da seama de spiritul acestei lucrări dăm şi aci câteva citaţii „Despre înţelepciune".

— „Cugetă în gândul tău singur, că înţelepciunea iaste lângă toţi oamenii cinstită, însă nu se nevoesc s'o câştige toţi, că toţi oamenii o laudă că iaste bună, iară toţi nu să trudesc ca să o câştige. Drept aceea foarte rari şi cu anevoie vei găsi om să aibe înţelepciune. Ci dar nu te nevoi să aibe înţelepciunea aceasta numai la tine singur (adică nu să fii singur înţelept). (Cu înţeleptul) „să petreci şi ziua şi noaptea că numai cela ce are înţelepciune poate să-ţi folosească sufleteşte... (*Ibidem*, 293—294).

— „Pre aceea să-i faci priiateni şi slugi de casă şi credincioşi ce mai înainte au fost buni şi cătră alţi prieteni şi stăpânitori" (*Ibidem*, 294).

§ 4. Şcolile. Noua schimbare din pedagogia românească, prin introducerea manualelor şcolare şi sporirea preocupărilor educative, se însoţi de un nou eveniment; *desvoltarea* şcolilor din ţările locuite de Români şi înfiinţarea unor noui *tipuri* de şcoli. Aceste schimbări precum şi viaţa şcolilor constitue astfel o nouă sursă de informaţii pedagogice aşa încât e necesar să le cercetăm în vederea cunoaşterei pedagogiei epocei.

In acest secol funcţionează mai întâiu *vechile şcoli mânăstireşti, orăşeneşti* şi *săteşti*, dând elemente de cultură religioasă şi asigurând o creştere tineretului în acord cu ethosul creştin. Deasemenea funcţionează mai departe, dar cu mici întreruperi, *şcolile sec. XVII*, în frunte cu *Academia Cantacuzino-Brâncovenească*, din ţara Românească şi cu Academia din Iaşi, ultima fiind reorganizată de Domnitorul Nicolae Mavrocordat şi prevăzută cu patru dascăli: „doi de greceşte, unul de slavoneşte şi unul care să înveţe pre înţeles moldoveneşte", cu programe şi studii analoage cu acelea din Bucureşti, indicate mai sus. Astfel, într'o primă privinţă, şcolile din sec. XVIII sunt *o continuare* a celor întâlnite în veacul trecut. Dar în acest veac, *se intemeiază şi tipuri de şcoli noui*, prin care se pune începutul şcolii secundare sub trei forme: ca *seminar, şcoală normală* şi *liceu*. Astfel în *1754* se întemeiază *seminarul din Blaj*, în *1782*, tot

la Blaj ia fiinţă prima *şcoală normală românească* pentru pregătirea învăţătorilor necesari fiilor de Români; în Moldova în aceeaşi vreme se înfiinţează trei şcoli cu un început de caracter de şcoli secundare, pe lângă cele trei episcopii (Rădăuţi, Roman şi Huşi) iar la *Craiova*, Domnitorul Alex. Ipsilante înfiinţează un seminar — *primul seminar din Principate* şi dispune ca fiecare ţinut să-şi aibă şcoala sa românească în fiecare capitală de ţinut, iar în *1779 şcoala dela Sf. Sava din Bucureşti* e prevăzută cu nouă profesori şi 75 elevi bursieri, cu casă, masă, uniformă şi un pedagog de clasă. In ea aveau să înveţe elevii care terminau şcoala din ţinut. Astfel lua fiinţă la Români şcoala secundară. Ce rol a avut ea se înţelege uşor dacă ne raportăm la funcţia împlinită, cum e de ex. aceea a seminarului din Blaj din care au pornit Gh. Şincai şi Petru Maior, promovând alături de Samuil Clain mai târziu *o direcţie românească întregei noastre şcoli şi culturi*. De altfel, viaţa şi funcţia acestui seminar au fost aşa de mari pentru toată cultura şi viaţa neamului nostru, încât el rămâne ca o admirabilă dovadă de ceeace poate reprezenta o şcoală bine orientată, pentru o provincie, o cultură şi un popor.

N o ţ i u n i l e d e p e d a g o g i e, care se aplicau în aceste şcoli nu sunt lipsite de interes. In ele se predau *ştiinţe sau epistimuri*, cu aprecierea că „o academie fără epistimuri, este ca o casă fără fereşti". Profesorilor li se cere să evite învăţământul mecanic, *să adapteze învăţământul la mintea copiilor*, să nu se reazime dascălul numai pre „trătăjii lui" ci pe cuvântul viu „necontenit înflorind din bogăţia sufletească de pe buzele lui"; în fine se condamnă traducerile proaste. In această epocă, învăţământul, care începuse a fi predat în româneşte, cum e foarte probabil, încă din vremea lui Matei Basarab şi Vasile Lupu, se românizează tot mai mult.

Paralel cu aceste progrese, şcoala începe a fi înţeleasă după funcţia fixată de *raţionalismul sec.* XVIII, stabilindu-se că „ea instrueşte pe oameni a trăi şi în acelaş timp a lucra cu raţiune, ea este un conducător bun, fiind călăuza justiţiei, modestiei şi celorlalte virtuţi, perfecţionând şi ştiinţa economică şi pe cea politică" (Cf. V. A. U r e c h e, *Istoria Românilor* II, p. 154).

§ 5. Secolul al XVIII mai prezintă sub raport pedagogic o nouă însemnătate: *în cursul său se pun în Principate începuturile*

politicei şcolare, ca activitate de guvernare, pentru a asigura învăţământul şi desvoltarea şcolilor. Iniţiativa pare să revină Domnitorului Nicolaie Mavrocordat, dar ea a fost continuată şi de domnii următori, dobândind o formă desvoltată abia în a doua jumătate a sec. al XIX.

Nicolaie Mavrocordat (1711—1716) a dispus în Moldova două măsuri: învăţământul să *fie gratuit* şi, alături de şcoala grecească şi slavonească, să funcţioneze şi *una moldovenească*. Nicolai Mavrocordat s'a mai preocupat să împartă cărţi latineşti „la aceia care în ţară cunosc această limbă".

Grigore Ghica (1726—1733) e alt domn, care desfăşoară în Moldova o activitate însemnată de politică şcolară. El însărcinează pe mitropolit *„să cerceteze pe dascăli* ca să puie nevoinţă asupra ucenicilor, să-i înveţe precum se cade şi să-i procopsească"; dispune ca *„acei ce se vor face preoţi... să fie învăţaţi şi pedepsiţi* să poată ceti orânduiala bisericii, după cum se cuvine, (Cf. Iorga op. cit., p. 69); dispune apoi *să fie atraşi la învăţătură fiii de mazili* din toată ţara „ca să înveţe orice limbă le-ar fi voia, pentru ca să se afle oameni învăţaţi şi în pământul nostru al Moldovei, precum sunt şi prin alte ţări şi părţi de loc" (N. Iorga op. cit. p. 69). In fine tot acest domn a pus inspectori să oblige pe preoţi să înveţe carte.

La 17 Ianuarie 1749, după ce trecuse domn în Muntenia, Grigore Vodă Ghica (1748—1752) dă un important hrisov prin care caută să organizeze cele două şcoale însemnate din Bucureşti: şcoala elinească dela „Sf. Sava" şi cea slavonească şi românească dela „Sf. Gheorghe", care a fost „aşezată de Domnii de mai înainte şi care amândouă sântu de mare folos nu numai lcuitorilor Ţării-Româneşti, ci şi tuturor celor, care vin pentru dragostea învăţăturii: de aceea... am socotit a fi cu cale să rânduim asupra lor (dascălilor) ispravnic şi purtător de grije, vrednic, ca să le poarte lor de grijă, pentru toate câte ar avea trebuinţă şi să împartă fiecăruia din dascăli, plata ce i s'ar cădea". (Ispravnic e numit Neofit, Mitropolitul Ungrovlahiei).

Matei Vodă Ghica (1752—1753) continuă politica şcolară a tatălui său Gr. Ghica, îngrijind de şcoli şi considerând învăţătura, „cea mai înaltă şi mai aleasă, din câte lucruri împodobesc pe om întru această viaţă". La fel Constantin Mihai Racoviţă (1753—1756) şi Ştefan Mihai Racoviţă (1764—1765).

Constantin Mavrocordat spirit cultivat, invită pe mazili „să-şi aducă copiii la învăţătură, la şcoală, ca să înveţe ce

limbă le-ar fi voia". In domnia II-a, el ordonă să se aducă din Muntenia *„carte pe înțeles* (în românește) căci, în Moldova nu se aflau Evanghelii, Apostolul". Totodată ia măsuri contra preoților necărturari, în cele din urmă două domnii, (1741—42 și 1748—49) silindu-i să învețe „la bătrânețe", sub amenințarea de a-i supune la bir.

Mitropolitul Nichifor are și el importanță pentru politica școlară, căci el dă un ordin de *obligativitate a învățământului:* „copiii prostimei din trei ani în sus, însă care nu va fi de hrană, să faceți izvod anume să meargă să învețe carte adică învățături creștinești; care ar fi de mazili, de negustori și de alte bresle de cinste, să meargă să învețe, însă de vârstă dela trei ani în sus până la 12 ani și mai sus, iar care ar fi fecior de preot să învețe până la 20 ani și mai sus" (cf. C. Erbiceanu, *Istoria Mitropoliei Moldovei;* p. 16—17). Ar fi de văzut în acest ordin un început de formulare a principiului obligativității învățământului în principatele române.

Grigore Alex. Ghica (1764—1767 și 1775— 1777), om cultivat, ia deasemenea măsuri de politică școlară: ordonă episcopilor și mitropolitului, să cerceteze deaproape pe candidații la preoție sub latura intelectuală, întemeiază școala Mavromol la Galați și se preocupă de înzestrarea localurilor de școală din Moldova, dispune buna organizare a școlilor de ținut și înființează o epitropie a școlilor, fixează lefurile pentru profesorii din capitală și „a școlilor din țară".

* * *

Cu prezentarea pedagogiei românești, am ajuns la evenimentele din preajma anului 1800, când viața culturală a poporului nostru începe o epocă nouă. Dar descrierea ei de până aci, a fost de fapt o enumerare a elementelor; să încercăm să ne ridicăm acum dela prezentarea de date la fixarea tabloului ei general.

Pedagogia din veacul al XVIII-lea constituie la Români tot o pedagogie *preștiințifică*, așa că, raportată la acea din veacurile anterioare, reprezintă numai o continuare și o desvoltare. Ca și aceea, ea face teoria educației, tot prin sfaturi, împrăștiate în opere de teologie, de literatură și de istorie. Ea e mai departe tot o pedagogie creștină, având ca obiect esențial *formarea ethosului creștin*. Totuși ea e superioară pedagogiei anterioare prin unele elemente noi: în sfera ei preponderează elementele unei pedagogii *aristocratice* (Erasmus, Agapet, Vasile Macedoneanul, Nicolaie Mavrocordat); conține unele idei din pedagogia *natura-*

listă (învăţământ conform cu natura copilului); apoi organizarea de şcoli şi tipărirea de manuale sunt evenimente care vor favoriza constituirea unei pedagogii *sistematice*.

Dar ceeace caracterizează pedagogia noastră din acest veac, e orientarea ei spre *naţional*, prin acţiunea pentru *românizarea* şcolii. E drept că învăţământul nu se predă încă în româneşte, nici tot, nici în toate şcolile româneşti; totuşi începutul e făcut şi direcţia evoluţiei lui s'a fixat într'o formă convenabilă.

Pedagogia sec. XVIII are şi alte caractere: în loc de a conţine numai idei privitoare la educaţie şi învăţământ, cuprinde şi idei privitoare la *organizarea şcolilor*, sporindu-şi materia cu un capitol nou pentru *începuturi de politică şcolară*. Desigur că aci nu ne aflăm încă în faţa unor teorii sau concepţii de politică şcolară, ci numai înaintea unor dispoziţii şcolare româneşti care pot fi privite ca elemente pregătitoare pentru un început de politică şcolară la Români.

Literatura:

I. Bianu şi Nerva Hodoş, Bibliografia Românească Veche, tom. II, Bucureşti, 1905.
N. Iorga, Pilda bunilor Domni din trecut faţă de şcoala românească, Bucureşti, 1914.
" " Un student român la Veneţia: Const. Cantacuzino Stolnicu, „Cuget clar", 1928.
N. Cartojan, Cărţile populare în literatură românească, vol. II. Epoca influenţei greceşti, Bucureşti, 1938.
" " Curs de istoria literaturii române, sec. XVIII (litografiat).
O. Ghibu, Literatura didactică română, 3 vol. Bucureşti, 1916.
C. Erbiceanu, Bărbaţi culţi greci şi români şi profesori din Academiile din Iaşi şi Bucureşti, în epoca fanariotă (1650—1821) Analele Academiei Române, I, T. XXVII.

PARTEA II

PEDAGOGIA NATIONALĂ ROMANEASCĂ.

INTRODUCERE

In jurul anului 1800, în Europa, sfârşea o epocă şi începea alta. Sub influenţa largă şi cuceritoare a filosofiei iluministe şi a liberalismului politic, popoarele şi indivizii îşi cer acum dreptul la viaţă şi la cugetare liberă, iar gânditorii epocei încearcă, cel puţin unii dintre ei, să dea o întemeere filosofică aspiraţiilor manifestate. In această atmosferă, statele, mai ales cele constituţionale, crează şcoala de stat — o şcoală care să le sprijine în noua lor formă — înmulţesc şcoalele ca să răspândească în popor instrucţia elementară, necesară fiecărui cetăţean spre a participa ca om liber şi conştient la viaţa statului şi, drept încoronare a acestei acţiuni, ele legiferează libertatea, obligativitatea şi gratuitatea învăţământului.

Stimulată de noile necesităţi de instrucţie, pedagogia înregistrează la rândul ei, ca totdeauna în epoci de frământări sociale, o însemnată înflorire. E perioada, în care ea e cultivată în Apus de un Pestalozzi, Niemeyer, Herbart şi Froebel, Diesterweg şi alţii, lucrând sub influenţa iluminismului, din credinţa că sporirea ştiinţei înalţă pe om şi-l face fericit.

In Principatele Româneşti şi ţinuturile locuite de Români, dar mai ales în Ardeal, acest vânt înoitor, care venea din Apus, se resimte în forme interesante. Pe de-o parte, *şcoli noui se înfiinţeazǎ* pe lângă cele vechi, iar paralel se tipăresc *cărţi şcolare;* pe de altă parte se afirmă preocupări de *pedagogie sistematică* şi de o *pedagogie românească*, se vorbeşte de o *trezire a conştiinţei demnităţii de român*, de o educaţie a *tipului etnic* şi chiar de o *educaţie a voinţei naţionale româneşti*. Cu drept cuvânt, sfârşitul

veacului al XVIII-lea și începutul secolului următor reprezintă pentru Români începutul pedagogiei naționale.

O pedagogie națională își are justificarea ei științifică. Popoarele sunt diferite unul de altul și trebuie să rămână deosebite, ca să-și cânte fiecare partitura proprie în concertul culturii omenirii. Noi trebuie să creștem tineretul ca membri ai unui popor, după psihologia și destinul său, pentru ca fiecare neam să contribuie cât mai original cu putință la înobilirea și progresul cultural al lumii.

Dar fundarea și desvoltarea unei pedagogii etnice nu înseamnă lipsa de contact ideologic cu pedagogia în genere, ci numai atât că ideile. *care decid formele școlare și culturale,* nu se importă, ci cresc din societatea etnică și sunt ca o eflorescență normală a ei. Ori, tocmai ideia acestei pedagogii noui începe să se desvolte la Români spre sfârșitul veacului XVIII-lea, spre a se afirma cât mai mult în veacul următor și de atunci până azi.

CAP. I.

INCEPUTURI DE PEDAGOGIE NAȚIONALĂ ROMÂNEASCĂ. (1780—1830).

„Tot timpul ce-l am liber îl dau neamului meu"
Gh. Șincai.

„Nu ca să iasă din eparhia Făgărașului s'au dus Petru Maior la Buda, ci ca mai mult să poată lucra cu peana pentru neamul românesc".
Petru Maior

Mișcarea nouă pentru o pedagogie românească e opera a celor trei cărturari ardeleni — Samuel Clain, Gheorghe Șincai și Petru Maior — iar momentul începutului ei îl formează anul 1780, fiindcă în jurul acestui an se petrec mai multe evenimente interesante. In 1780, Șincai și Maior se întorc la Blaj, venind dela studii și își încep activitatea lor didactică și științifică. La doi ani după aceea, Șincai e numit director al școlilor românești din Ardeal și al școlii normale din Blaj (1782); și în primii 10 ani, care urmează, el întemeiază circa 300 de școli elementare și normale pentru Români.

Aceşti trei cărturari ardeleni n'au scris opere de pedagogie sistematică, ci studii de istorie, filologie, teologie, morală, plus manuale şcolare; în schimb ei vorbesc şi susţin cu o argumentare solidă ideea unei educaţii, al cărei obiect să fie *trezirea conştiinţei naţionale* pentru că Românii sunt descendenţii Romanilor şi că ei au nevoie de o anumită creştere pentru a desvolta şi *perfecţiona tipul etnic românesc.* Pentru acest caracter, noua epocă o numim a începuturilor pedagogiei naţionale româneşti.

Influenţa şcolii ardelene asupra evoluţiei conştiinţei naţionale a poporului român a fost foarte mare. Stabilirea originei lui romane a stimulat mândria naţională a Românilor şi a pus într'o lumină interesantă dreptul de prioritate al Românilor din Ardeal faţă de celelalte naţiuni. Totodată aceste idei, devenind un bun spiritual al întregului popor românesc, îi dădură o directivă spirituală nouă şi binefăcătoare pentru evoluţia lui politică: formarea unui stat independent românesc.

E drept că la Români, ideia naţională era ceva mai veche. A fost un timp când nu se putea vorbi de o conştiinţă naţională românească, ci numai de o *legătură instinctivă* între Români. A venit apoi acţiunea pentru traducerea de cărţi religioase în limba română, care avu ca efect constatarea că Românii din toate părţile vorbesc aceeaşi limbă, apoi această conştiinţă o favorizară studiile de istorie care, în sec. XVII, începuseră a se afirma şi a pregăti evenimentul din sec. XVIII-lea. Totuşi în actul de evoluţie al conştiinţei naţionale, S. Clain, Gh. Şincai şi P. Maior, au merite deosebite întrucât ei au căutat să dea ideiei naţionale *o fundamentare filologică şi istorică documentată.*

§ 1. Samuel Clain (1745—1806) e o mare figură de luptător pentru ridicarea culturală a Românilor ardeleni, din epoca dela finele secolului al XVIII-lea şi primii ani ai veacului următor, întrunind în fiinţa sa calităţi de teolog, de remarcabil filolog şi istoric şi de pedagog naţional.

S. Clain s'a născut în Sad, un sat ardelean, iar învăţătura şi-a căpătat-o în seminarul din Blaj şi în Colegiul Pazmanyan din Viena. După terminarea studiilor, îl găsim pentru puţin timp profesor la Blaj (1772—1773), predând logica şi metafizica, iar de aici înainte duce o viaţă agitată: la 1779 e director de studii la Colegiul Sf. Barbara din Viena, la 1783 e din nou la Blaj, de unde în 1785 pleacă la Sibiu din pricina persecuţiilor episcopului Bob, pentru a reveni repetat la Blaj ca să tipărească

Biblia şi să scrie alte lucrări. In 1804, el pleacă la Buda unde funcţionează ca cenzor şi revizor al cărţilor româneşti la tipografia Universităţii, până la finele vieţii lui (1806).

Viaţa lui S. Clain[1]), reprezintă o existenţă dramatică, plină de muncă pe terenul traducerilor de cărţi religioase, filosofice şi istorice, al conferinţelor şi al luptei pentru deşteptarea conştiinţei de neam. Existenţa lui o oglindeşte întreaga sa operă scrisă sub biciul solicitărilor externe şi al evenimentelor. In 1780, el scrie *Elementa* linguae Daco-Romaniae sive valahicae, iar în 1784, el scrie *Propovedanie* sau *învăţături la îngropăciunea oamenilor morţi* (Blaj 1784), după cererea multor „iubitori dc Dumnezeu creştini". La câţiva ani după aceea, el dă publicităţii mai multe lucrări, adevărate tratate de teologie şi *filosofie: Theologia moralicească* (379 pg. Blaj, 1796), *Loghica* (Buda, 1799), *Legile firii sau filosofia cea lucrătoare, Ithica şi politica* (Sibiu, 1800) şi *Theologia dogmatică şi moralicească* (Blaj, 1801). Deosebit de ele, S. Clain mai scrie şi alte lucrări dintre care cea mai importantă sub aspectul interesului nostru pedagogic e *Istoria, lucrurile şi întâmplările Românilor* (1806).

Elementele de pedagogie din opera lui S. Clain se rezumă la două idei: *ideia creştină* şi *ideia naţională*. Clain dorea ca educaţia să formeze din fiecare român un bun creştin, — dorinţă firească la un călugăr ca el. Sub influenţa ei, el scrie „propovedaniile", în prefaţa căreia observă că „pentru aceea toată nevoinţa noastră aru trebui să fie să dobândimu sfârşitu creştinescu vieţii noastre în pace şi întru pocăinţă". Aceeaşi preocupare pedagogică îl stăpâneşte când scrie şi celelalte lucrări teologice şi cu deosebire teologia morală în care expune „învăţătura năravurilor celor bune şi a vieţii creştineşti".

A doua idee pedagogică a lui Samuel Clain e cea naţională. Clain vrea să promoveze *conştiinţa demnităţii de neam* în sânul poporului român şi el găseşte că acest scop se poate atinge cu ajutorul istoriei: el crede că prin cunoaşterea trecutului, Românii de azi se vor simţi obligaţi să aspire la o viaţă mai înaltă, la o învăţătură şi la o ţinută pe care o aveau strămoşii lor, Romanii. Motivarea acestei idei a necesităţii studiului istoriei pentru raţiuni educative, cărturarul ardelean o face într'o formă originală şi chiar pitorească: „Socotind zisa aceea a filosofului carele au zis că urât lucru iaste Elinului să nu

1) Cf. *I. Bianu*, Viaţa şi faptele lui Samuel Micu. An. Acad. Rom. T. IX, 1876.

ştie elineşte, adevărat şi Românului bine să poată zice că urât lucru iaste Românului să nu ştie începutul său, să nu ştie neamul său, pre mai marii săi şi istoria neamului său... Istoria iaste dascălul tuturor lucrurilor şi a celor bisericeşti şi a celor politiceşti..." Din citirea istoriei, tineretul va trebui să înţeleagă să fie „*Romani* adică *deplini* şi *întregi* şi să nu se tăvălească toţi jos, ci să se ridice şi să privească micşorarea şi călcarea neamului nostru cel românesc carele odată şi el se număra între puternicele neamuri[1])"...

§ 2. Gh. Şincai (1754—1816), Philosofiae & Theologiae Doctor Primariae Nationales Balasfalvensis Director & Catecheta, este o altă figură mare de cărturar ardelean contemporan cu S. Clain şi un bărbat plin „de demnitate românească".[2])

Născut la Samşud în apropiere de Turda, probabil în 1754, Gh. Şincai şi-a dobândit instrucţia în şcolile din Oşorheiu, Cluj şi Bistriţa, pentru ca la vârstă de 20 ani, după terminarea gimnaziului, să fie numit profesor de retorică şi poetică la Blaj. După câteva luni de profesorat şi după ce se călugăreşte, el pleacă la Roma la colegiul „De Propaganda Fide", spre cetatea care, după propria mărturisire, îi vorbea de „slava strămoşilor". In 1779, după cinci ani de studii, care fură încununate cu doctoratul în filosofie şi teologie, Şincai veni la Viena unde a studiat timp de un an „Metodul" adică pedagogia, apoi dreptul şi canoanele. In 1782 îl găsim la Blaj, director al şcoalei Normale din Blaj, atunci înfiinţată, iar ulterior director al şcoalelor române unite din Ardeal (1782—1794). In această calitate, el a lucrat timp de 12 ani la întemeerea a peste 300 de şcoli comunale noui, săteşti si normale, publicând pentru ele manuale didactice. Dar, aci la Blaj, viaţa lui a fost amărîtă de acelaş episcop Bob, care persecutase şi pe Clain. In urma intrigelor lui şi ale altora, Gh. Şincai a fost îndepărtat din direcţia şcoalelor şi din profesorat şi — ceeace a fost mai tragic — acest mare cărturar a fost silit să părăsească şi călugăria şi să înceapă o existenţă dramatică. In 1794, în urma (intrigelor episcopului Bob), el e arestat şi bătut de un subprefect ungur, e închis şi torturat, dat în judecată şi ţinut astfel până în 1795. In 1796,

1) Cf *Samuel Clain*. Istoria, lucrurile şi întâmplările Românilor, cuvânt înainte către Români.
2) Despre Gh. Şincai pedagog, cf. *E. Ionescu* : Gh. Şincai ca pedagog, Bucureşti, 1928.

Şincai pleacă la Viena să caute dreptatea la Impărat, cerând reintegrarea sa în postul de director al şcoalelor, dar fără succes. Părăsit de soartă, el se duce la contele Daniel Vas de Czega (Transilvania), la curtea căruia găseşte adăpost, stând 6 ani (1797—1803), timp în care se ocupă cu instrucţia celor trei fii ai acestuia şi cu administrarea moşiilor. In 1803, Şincai vine la Oradea, la episcopul Ignatie Darabant, care l-a primit prieteneşte, apoi a plecat la Buda spre a-şi complecta opera. Aci, numit corector la tipografia Universităţii în 1804, el continuă studiile sale pentru istoria poporului român, mărturisind că „tot timpul ce-l am liber îl dau neamului meu". In 1809, el pleacă din Buda la Sinea, la fiii contelui Daniel Vas, în 1811 vine la Oradea, în 1813 la Cluj, pentru ca apoi să se retragă la Sinea unde şi moare în 1816.

Intre opera şi cugetarea lui Gh. Şincai şi Samuel Clain sunt asemănări ca şi între viaţa lor. O parte întinsă din opera lui Şincai — întinsă, fiindcă ea constă din 130 lucrări — o formează manualele didactice: *Elementa linguae daco-romanae sive valahicae*, scrisă în colaborare cu S. Clain (Vindobonae 1780, 94 pg.), *ABC* sau *Bucoavnă* spre folosul şcoalelor neamului românesc (Sibii, 1783, 104 pg.), *Catehismul* cel mare (Blaj, 1783) şi *Indreptarea către aritmetică* (Blaj, 1785, 81 pg.), *Prima principia latinae gramaticae*, (Barasfalde, 1783). Toate aceste manuale reprezintă lucrări «quae ad usum valahico-nationalium», scrise «propter majorem incipientium puerorum». Deosebit, Şincai redactează *Istoria Românilor*, operă celebră, intitulată *Hronica Românilor* (Buda, 1808) şi cunoscută sub numele de cronica lui Şincai.

Ideile pedagogice ale lui Şincai sunt în genere acelea pe care le-am întâlnit şi la S. Clain. Marele cărturar ardelean urmăreşte prin aceste publicaţii să formeze *„buni fii ai patriei şi adevăraţi creştini"*. In acest scop, el apreciază ca şi Clain studiile teologice şi mai ales studiile de istorie a Românilor, considerându-le mijlocul cel mai sigur pentru trezirea conştiinţei originei noastre latine. Totuşi Şincai manifestă faţă de Clain unele preocupări pedagogice *noui*. Şincai vorbeşte în lucrările sale de *norme, de necesitatea tipăririi unor scrieri ieftine*, pe care să le poată cumpăra şi copiii săraci şi, ceeace-i demn de reţinut, el mai voia *o adaptare a cărţilor la mintea copilului*. Dar Şincai se ridică mai presus de Clain prin încercarea lui de a justifica o educaţie a caracterului românesc. Experienţa vieţii proprii şi

mai ales persecuţiile episcopului român Bob, îl făcuseră să observe că Românii, „după ce se ridică puţin, mai toţi îşi uită de sine, îşi uită de sângele din care sunt prăsiţi şi numai pe cei mişei înalţă, pe aceia îi ridică din gunoi, iară pe cei vrednici urgiseşte", (Hronica II, 129).

Şincai mai apare din opera sa şi ca un gânditor care înţelegea că şcoala şi manualele didactice trebuesc adaptate să servească la *„formarea tipului etnic perfect*, a tipului de om perfect înzestrat cu *caracter tare şi minte luminată prin şi numai în mijlocul naţiei lui româneşti*". De aceea, gramatica lui e scrisă „spre folosul şi mai uşorul începător al şcolarilor valahi", aritmetica lui: „pentru folosul şi procopseala tuturor şcoalelor normale ale neamului românesc", iar în catehismul cel mare caută el să îngrămădească tot ce a crezut că, un român trebuie să ştie despre „credinţa pravoslavnică".

Desigur că Şincai n'a fost un pedagog de profesie, totuşi din punct de vedere românesc, el rămâne peste vremuri unul din marii noştri pedagogi naţionali.

§ 3. Petru Maior (1754—1821) e al treilea cărturar care întreprinde în Ardeal, în preajma anului 1800, o acţiune de educaţie naţională românească.

S'a născut la Căpuşul-de-Câmpie, lângă Turda în anul 1753, mai sigur în 1754. Studiile, el le-a început la Oşorhei, le-a continuat la Cluj, Blaj şi Roma, unde a studiat filosofia şi teologia cinci ani (1774—1779), fiind coleg cu Gh. Şincai şi le-a terminat la Viena, unde timp de un an a studiat dreptul canonic. La 1780, Petru Maior a fost numit la Blaj profesor de metafizică şi dreptul natural, iar dela 1784 înainte a funcţionat ca protopop al Gurghiului şi preot la Reghin. La 1809, Petru Maior a plecat la Buda, unde i s'a încredinţat postul de „crăesc revizor" al cărţilor cu motivarea: „nu ca să iasă din eparhia Făgăraşului s'au dus Petru Maior la Buda, ci ca mai mult să poată lucra cu peana pentru neamul românesc".

Opera lui P. Maior nu conţine nici un studiu de pedagogie teoretică. Ca şi acea a lui Clain şi Şincai, ea consistă din lucrări numai izvorîte din *intenţiuni pedagogice* — motiv pentru care ele ne interesează aci. La 1809, Petru Maior a scris *Didahii adecă învăţături pentru creşterea fiilor* (Buda, 1809), conţinând 15 conferinţe despre educaţia copiilor; la 1813, Istoria bisericii Românilor (Buda, 1813, 399 pg.), scrisă

din „dorul cel neastâmpărat carele purure l-am avut a cunoaşte întâmplările bisericii Românilor"; la 1819: *Ortographia romana sive latino-valahica* (Budaa 1819) şi la 1825 se tipăreşte după moartea sa *Lexicon românesc, latinesc, unguresc, nemţesc* (Buda, 1825). Pe lângă acestea, Petru Maior mai publică şi alte lucrări dar dintre toate, opera sa cea mai importantă rămâne *Istoria pentru începutul Românilor în Dachia* (Buda, 1812), scrisă din raţiuni politice, spre a combate minciunile străinilor asupra originei Românilor.

In opera sa, Petre Maior e condus de aceleaşi idei pedagogice ca şi Clain şi Şincai: *ideea creştină*, pe care el o exprimă mai ales în *„Prediche sau învăţături la toate Duminicile..."* şi cea *naţională*, pe care o oglindeşte cu deosebire Istoria Românilor. Această operă, el a scris-o din preocuparea de a demonstra originea noastră latină cu ajutorul argumentelor de ordin *linguistic* «pentru ca văzând Românii din ce viţă strălucită sunt prăsiţi, toţi să se îndemne strămoşilor săi întru omenire şi în bună cuviinţă a le urma». Aşa dar P. Maior recomandă pentru neamul său educaţie în spirit creştin şi naţional-român.

Dar întocmai cum Şincai manifesta unele preocupări pedagogice noui faţă de Clain, tot astfel, în opera sa, P. Maior are unele vederi pedagogice noui, faţă de ceilalţi. In adevăr, când scrie „Didahiile pentru creşterea copiilor", el o face în urma constatării marei mortalităţi infantile la Români şi cu preocuparea de a instrui pe adulţi asupra datoriilor lor educative, observând că „nici un loc, nici o vreme fiind scutită de învăţătura cea pentru creşterea copiilor" (prefaţă). Se pare că P. Maior e primul gânditor român care pune în termeni de pedagogie politică *problema mortalităţii infantile*, cauzată de ignoranţa părinţilor, şi cere o educaţie adecvată. In aceste preocupări, am putea găsi totodată şi un început de *pedagogie a familiei*.

In activitatea lui P. Maior mai descoperim şi un *început de pedagogie a adulţilor*, care nu pare străină de întreaga mişcare enciclopedistă a veacului al XVIII-lea. In adevăr, ca protopop mergând prin sate, „el trimetea pe flăcăi şi fete la diacul bisericii a învăţa lucrurile cele mai creştineşti", impunea părinţilor să supravegheze acasă învăţătura copiilor, ţinea în vizitele sale de protopop, examen prin sate şi astfel făcea cultura înţeleasă şi iubită de cei în vârstă[1]).

1) *N. Iorga*, Istoria Literaturii Româneşti, vol. III, ed II, 1933, p. 239.

Ar mai fi de relevat că Petru Maior, publicând în Ortografia română un dialog pentru începutul limbii române, dialog care are loc între nepot şi unchiu, face pentru *metoda interogativă*, cea dintâiu aplicare românească a acestui clasic procedeu de clarificare a cunoştinţelor.

S. Clain, Gh. Şincai şi Petru Maior au ca pedagogi două puncte comune: 1. Tustrei s'au comportat ca *educatori ai neamului românesc* întreg pentru care preconizau o educaţie în spirit creştin şi naţional, cu adăugirea că preocuparea lor în această ultimă privinţă a fost de a trezi conştiinţa originei noastre latine, unită cu năzuinţa de a ne ridica în viaţă ca popor la o existenţă mai înaltă. Aceste idei au lăsat urme adânci şi binefăcătoare şi sub influenţa lor au lucrat mulţi alţi gânditori români, ca Radu Tempea, Paul Iorgovici, C. Diaconovici-Loga, Gr. Obradovici şi alţii. 2. In cugetarea lor, predomină naţionalismul romantic, specific epocei: *preocuparea de a redresa poporul românesc din punct de vedere politic şi cultural, folosind amintirea originei sale nobile.*

Radu Tempea (n. 1797), fiu de preot din Braşov, „director al şcoalelor neunite naţionaliste" din Ardeal, e un continuator al ideilor lui Clain şi Şincai. El scrie o *gramatică românească*, în care susţine că limba românească este vechea „limbă râmlenească".

Paul Iorgovici (1767—1868) profesor de latină la gimnaziul din Vârşeţ, a scris „*Observaţii de limba românească*".

C. Diaconovici-Loga, bănăţean de origină, a tipărit în 1822 o *Gramatică Românească* pentru „îndreptarea" tinerilor.

Grigore Obradovici director al şcoalelor Românilor din Timişoara, publică „Indemnuri către învăţătură" scriind:

,Oh, voi pruncii româneşti,
Toţi strănepoţi vitejeşti,
Acelora ce lumea odată biruiau
Toate ţările stăpâneau
Sculaţi zic, din somn adânc
Că strămoşii voştri plâng.
Văzând mlădiţele sale
In aşa mare nelucrare".

Inceputul de pedagogie românească din Ardeal s'a con-

ţinuat în Muntenia şi Moldova prin Gh. Lazăr şi Gh. Asachi, cei doi mari fundatori de şcoale naţionale din Principate. Acţiunea lor îşi are isvorul în aceeaşi conştiinţă că *neamul nostru trebue trezit la o viaţă nobilă*, la care îi dă dreptul *origina sa strălucită;* dar ea se inspiră şi din unele idei noui ca acelea ale *iluminismului*. Ideile şi activitatea desfăşurată de Gh. Lazăr şi de Gh. Asachi au fost încununate de un succes însemnat care asigură celor doi fruntaşi meritul de pedagogi naţionali.

§ 4. Gh. Lazăr (1779—1823), fiu de ţăran din com. Avrig din Transilvania, spirit instruit în şcolile din Sibiu, Cluj şi Viena, e un nume prestigios în istoria şcoalei şi culturii româneşti din Muntenia.

Viaţa lui Gh. Lazăr e cunoscută. După o tinereţe închinată studiilor şi un început de carieră *eclesiastică*, pe lângă Mitropolia din Sibiu şi *didactică*, în calitate de predicator şi catihet al seminarului aceleiaşi mitropolii, ea se continuă dela 1816 în Ţara Românească, la Bucureşti, unde îl găsim conducător al şcolii din Mânăstirea Sf. Sava, activând timp de 3 ani, dela 1818—1821, când se întoarce bolnav în satul de naştere unde se stinge în 1823.

De o operă de teorie pedagogică, pe care Gh. Lazăr să o fi scris, cu greu se poate vorbi. Marelui dascăl român i se atribue în adevăr o *pedagogie*, dar despre această lucrare, n'avem nici o dovadă. Deasemenea e discuţie dacă *„Povăţuitorul tinerimei* către adevărata şi dreapta cetire"[1]) aparţine sau nu lui Gh. Lazăr, căci în timp ce profesorul N. Iorga o admite, Eliade şi O. Ghibu sunt de părere contrară. Şi tot aşa e dubiu, dacă Gh. Lazăr este sau nu traducătorul lucrării episcopului rus Platon, *„Educatorul marelui principe al Rusiei"* (Platon, Erzieher des Grossfursten von Russland). Totuşi lui Gh. Lazăr îi aparţin în mod sigur mai multe lucrări şi anume: *Manifestul lui Lazăr*, o înştiinţare, prin care el dădea veste publicului despre şcoala pe care o deschide în 1818 la Sf. Sava din Bucureşti. *Apel* către publicul românesc pentru publicare de cărţi româneşti (1822), *Cuvântul* compus de Lazăr la înscăunarea mitropolitului Dionisie (1819) şi o serie de manuale didactice ca *Trigonometria* (publicată de T. Lalescu, Bucureşti 1918), *Aritmetica matematicească* (Ms. citat de Philippide în Intr. în Ist. Lit. p. 190), *Gramatica* (Ms.

1) S'ar putea admite prefaţa „Povăţuitorului", întrucât după stil şi fond, ea oglindeşte spiritul lui Gh. Lazăr.

citat de N. Iorga în Ist. lit. sec. XIX, vol. II, p. 582). *Geografia* (Ms. Philippide loc. cit.) şi *Filosofia şi istoria universală* (Ibidem).

Ideile pedagogice care au inspirat toată marea acţiune a lui Gh. Lazăr desfăşurată în capitala ţării, sunt în mare parte aceleaşi pe care le-am întâlnit şi la erudiţii ardeleni de mai înainte. Căci din Ardeal el aducea cu sine preocupările de *educaţia naţională*, pe care o concepea ca un proces de *trezire a conştiinţei* că Românii sunt urmaşii Romanilor şi că datoria lor e de a-şi înălţa viaţa pe culmile de glorie pe care vechii Romani le atinseseră. Argumentarea dascălului român cuprindea accente care într'adevăr puteau impresiona pe contemporanii săi, deoarece el arăta că ne tragem ca popor din neamul „cel mai măreţ al lumii, cel mai iscusit, cel mai înţelept, înfrumuseţat întru ştiinţă, cel mai mare în suflete patriotice". El ţinea să adauge că suntem un popor şi neam „ce este aşa de vechi, aşa de vestit, proslăvit şi înzestrat cu toate rodurile pământului precum şi cu toate darurile duhovniceşti, cu un cuvânt neam împărătesc", căruia i se cuvine „o şcoală mai de treabă, o academie cu ştiinţă, chiar în limba maicii sale"[1]).

Altă idee pedagogică importantă a lui G. Lazăr e *ideea iluministă*. Acesteia, el i-a dat expresie interesantă în mai multe locuri. Astfel în prefaţa dela „Povăţuitor", Gh. Lazăr scria: „Fericit este pământul carele ţine pe trupul său oameni buni, lucrători şi harnici economi. Fericit este neamul acela care are credincioşi patrioţi şi oameni întru ştiinţă luminaţi". Şi continuând pe acest ton, Lazăr vorbeşte de sporirea luminării. El considera ştiinţa „isvorul tămăduirii", „muzeul înfloririi" şi al „desfătării". In activitatea sa, el a urmărit „să pună toate cărţile scholasticeşti în bună regulă în limba patriei, făcând un îndrăzneţ plan pentru epoca aceea de a întemeia şcoli mari cu biblioteci". Dar şi indirect, Gh. Lazăr a arătat preocupări iluministe prin scrierea de manuale şcolare numeroase, — lucrare care izvora din dorinţa lui de a pune la dispoziţia elevilor cărţi şi învăţătură cât mai

1) „...După ce am privit la cealealalte popoară şi limbi, mai ales evropeneşti, care... toate să află bine împodobite cu şcoli mari şi Academii de ştiinţe strălucitoare, chiar în limbile lor, pentru procopsirea tinerilor cu dreptu au judecat că cu ruşine vine unui popor şi neam, ce este aşa vechiu, aşa vestit, proslăvit şi înzestrat cu toate rodurile pământului, precum şi cu toate darurile duhovniceşti, cu un cuvânt neam împărătesc... să nu aibă şi el o şcoală mai de treabă, o Academie cu ştiinţă chiar în limba maicii sale, ci să se lase mai slab, mai scăzut şi mai batjocorit decât toate celelalte limbi şi popoară ale feaţii pământului...". (Din *Manifestul lui Lazăr,* prin care înştiinţa publicul despre şcoala sa).

multă. De aceea Gh. Lazăr poate fi considerat *primul pedagog român iluminist.*

Gh. Lazăr mai schiţează şi un început de *teorie a educaţiei* voinţei naţionale. „Toate putem a le dobândi, — scrie el — că şi noi suntem născuţi ca alte neamuri, şi nouă ne-a dat Dumnezeu acele daruri ca şi la alte neamuri numai vrere să avem". In această declaraţie am putea descoperi un nou element de pedagogie etnică românească, alături de acelea pe care le-am întâlnit mai sus la Gh. Şincai şi Petru Maior: grija pedagogică de neam[1]).

§ 5. Gh. Asachi (1788—1869). Rolul pe care Gh. Lazăr l-a împlinit în Muntenia, Gh. Asachi l-a avut în Moldova, într'un timp însă mult mai îndelungat şi în cadrul unei activităţi mai variate.

Viaţa lui Gh. Asachi e deasemenea bine cunoscută ca şi aceea a lui Gh. Lazăr. De neam străin ca origină, Gh. Asachi trăeşte copilăria în Moldova, timp în care se ataşează profund de ţara noastră, apoi îşi face studiile în Lemberg, Viena şi Roma. Revenind în ţară, el participă la mişcarea de deşteptare a neamului nostru la o viaţă nouă. Astfel, îl găsim tot timpul în fruntea mişcării pentru luminarea poporului prin şcoli, teatru şi publicaţii literare.

Ideile pedagogice, care au inspirat activitatea lui Asachi, pe terenul şcolii şi culturii româneşti sau ca pedagog practic, sunt acelea ale epocei. Desvoltându-se în aceeaşi atmosferă de deşteptare a popoarelor, Gh. Asachi cunoaşte mişcarea culturală a eruditilor din Ardeal şi lucrează *în acelaş sens.* Pentru el, Românii sunt de origină nobilă, latină, iar educaţia lor trebue să fie un proces de informare asupra acestei origini, ca astfel ei să fie „următorii strămoşilor noştri Romani". Aceste idei, Gh. Asachi le dă expresie şi în opera sa literară ca de exemplu în poezia „Prolog la Patrie":

„O, Români, Români ai Daciei, ce purtaţi un mândru semn
„De origine, istoria acum fie-ne îndemn.

1) „Patrii nu-i poate fi tot una, măcar ce fealuri de creştere vor primi mădulările următoare, nici nu poate adiaforisi în cunoştinţa sufletului cea adevărată, pentrucă odihna ei cea din lăuntru, precum şi cea din afară, aşa şi binele cel de obşte precum şi cel privat, stau cu creşterea tinerimei următoare, într'o analoghie prea strânsă legată. Din care pricină fieşte-care Patrie, fieşte-care stăpânire bine sistematisată, osăbit priveghează, ba are a priveghea pentru creşterea cea cuviincioasă a tinerilor următori" (*Ibidem*).

„In vechime maica Roma, ce-a fost Doamnă în toată lumea,
„Ne-a lăsat legi şi pământul, vorba ca şi înaltul nume".

Trebue însă să observăm că Asachi invită pe Români la o viaţă nouă, invocând ca motiv nu numai *gloria romană*, dar şi viaţa şi *faptele strămoşilor noştri mai recenţi*.

Gh. Asachi a servit apoi *ideea iluministă*, luptând pentru întemeerea de şcoli publice. Prin influenţa lui, se înfiinţează în adevăr pe lângă şcoala grecească din Iaşi în anul 1813, o *clasă de ingineri hotarnici*, predând el însuşi cursuri de matematică şi alcătuind manualele: o aritmetică, o algebră, o geometrie, o trigonometrie şi o geodesie[1]). In 1820, fiind însărcinat de Mitropolitul V. Costache, cu reorganizarea seminarului dela Socola, el aduce din Transilvania mai mulţi profesori, iar mai târziu la 1828 Asachi ia parte la întemeerea şcolilor primare şi secundare de stat din Moldova, pentru ca la 1835 să participe la întemeerea Academiei Mihăilene.

Ca pedagog, Gh. Asachi mai are, pe lângă altele, meritul de a fi publicat primele dări de seamă asupra mersului şcoalelor noastre publice, făcând o lucrare, pe care mai târziu avea s'o continue printre alţii Titu Maiorescu. In acest domeniu, Asachi a publicat: 1. *Relaţie istorică asupra şcolilor naţionale în Moldova* dela 1826—1838 (Iaşi, 1838); 2. *Relaţie de starea învăţăturilor publice pe anul şcolar* 1839—1840 (Iaşi, 1841). 3. *Tablou chronologic de istoria veche şi nouă a Moldovei* (Partea I., Iaşi 1845); 4. *Expoziţia stării învăţăturilor publice în Moldova* dela 1828—1845 (Iaşi, 1845) şi 6. *Question d'instruction publique précedée d'un aperçu historique* (Iaşi, 1858).

Spre a complecta prezentarea lui Gh. Asachi ca pedagog trebuie să adăugăm că el a fost şi autor de manuale şcolare şi a căutat ca prin teatru să facă educaţia publicului moldovenesc.

Literatura:

I. Bianu şi Nerva Hodoş, op. cit.
A. D. Xenopol şi C. Erbiceanu, Serbarea şcolară dela Iaşi, cu ocazia împlinirii a cincizeci de ani dela înfiinţarea învăţământului superior în Moldova, Iaşi, 1885..
O. Densuşianu, Literatura română modernă. 3 vol. Bucureşti, 1929-1933.
Gr. Tăbăcaru şi C. Moscu. Istoria Pedagogiei româneşti, Bacău, 1929.
N. Iorga, Istoria literaturii române moderne vol. III, ed. II, 1933.

1) Cf. *N. Iorga*, op. cit. pg. 163.

CAP. II.
PRIMA PEDAGOGIE SISTEMATICĂ LA ROMÂNI (1830—1880).

„Văzând lipsa unui metod de educaţie, îndemnat fiind de un sentiment, ce tot Românul adevărat poartă în sine pentru neamul său, am hotărît să public în limba românească această carticică".
Dimitrie Pop

In istoria poporului român, veacul al XIX-lea e un veac cu adevărat mare, reprezentând o epocă de *renaştere*, de *progres*, de *ştiinţă* şi cu deosebire de mare activitate în *politica naţională*. In cursul acestui veac au loc în ordine politică, întronarea *domniilor* pământene (1821), introducerea *Regulamentului Organic* (1831), *revoluţia naţională* (1848), *prima unire* (1859), *independenţa ţării* (1877), şi *proclamarea regatului* (1881), evenimente care în curs de 50 ani au schimbat în mod favorabil viaţa ţării noastre. In ordinea şcolară şi culturală se desfăşoară tot acum un număr de evenimente însemnate: întemeerea şcolilor de stat (1828), a Academiei Mihăilene (1835), a şcolilor secundare şi a universităţilor (Iaşi 1861; Bucureşti 1864), desvoltarea mare a şcoalelor primare şi secundare şi a legislaţiei de care ele aveau nevoe, apoi a literaturii propriu zise şi a ştiinţei româneşti.

Desvoltarea pedagogiei la Români prezintă şi ea în această epocă o importanţă deosebită. Un întreg număr de intelectuali români au preocupări pedagogice, unii traducând iar alţii scriind lucrări sistematice, sau se consacră problemelor de pedagogie şi de politică şcolară, în studii şi articole de reviste. Totodată toţi par convinşi de filosofia umanistă şi iluministă, că ştiinţa va aduce fericirea omului şi că o ordine nouă a vieţii se poate realiza prin educaţia omului.

Prezentarea acestei pedagogii noui, a problemelor şcolare şi autorilor lor, cu ideile lor despre şcoli şi organizarea lor — aceasta e obiectul expunerii care urmează.

1. Prima formă de manifestare a pedagogiei sistematice

§ 1. Primele studii, prin care în sânul poporului nostru, s'au pus bazele pedagogiei sistematice *n'au fost lucrări originale*.

Cum puteau oare ele să apară mai înainte de a avea şcoli şi un lung şir de profesori, care să fi adunat o oarecare experienţă pedagogică şi să fi avut ocazia unei lungi reflexiuni asupra fenomenului educativ? Acest fapt, alături de nevoi imediate, a făcut ca literatura de pedagogie sistematică română, să consiste la început din *traduceri* şi *prelucrări* după studii similare străine.

Inceputul traducerilor şi prelucrărilor de pedagogie sistematică precede anul 1800, căci prima lucrare de acest fel a fost „Carte trebuincioasă pentru dascăli" (Viena, 1785); totuşi abia în jurul anului 1820 lucrările menţionate devin mai numeroase.

La 1818, apare, la Buda, un *Manuductor pentru învăţătorii scholasticeşti sau îndreptarea către cuviincioasa împlinire a diregătoriei învăţătoreşti*[1]). Acest manuductor e probabil o compilaţie după lucrarea lui H. Niemeyer, Leitfaden der Pädagogik, (1802, 224 pag.). In acelaş an, Naum Petrovici publică *Pedagogie* şi *metodică* pentru învăţătorii şcoalelor orăşeneşti şi săteşti — o traducere după Villom (Praktisches Handbuch für Lerher in Burgen- und Landschulen).

In 1831, apare în româneşte „*Modul învăţării*" spre „folosul învăţării cetăţeneşti, orăşeneşti şi săteneşti" de Kis-Pal în traducerea lui Petre Câmpean. In 1836, I. H. Rădulescu publică în „*Curierul*" „*Asupra vieţei şi operei lui J. J. Rousseau*" — o prelucrare după M. Girardin (Bucureşti, 1836). In 1839, apare în traducere din franţuzeşte D-na Campan: *Pentru educaţiunea copiilor*, (traducătoarea nu se indică). In 1844, se publică în traducere L. Aimé-Martin: *Educaţia mamelor de familie sau civilizaţia neamului omenesc*. In 1846, Dimitrie Pop tipăreşte *Povăţuitorul educaţiei copiilor* de amândouă sexurile[2]), o prelucrare după mai mulţi autori francezi (Iaşi, 1846). In 1848, Andrei Mureşanu publică *Icoana creşterei rele cu mijloace de a o face şi mai rea* (Braşov, 1848), prelucrare după Salzmann şi Karol Han, iar Ion Brezoianu: *Invăţătorul primar* — o traducere din franţuzeşte. In 1856, Dimitrie Iarca, traduce *Prietena copiilor* de M. Guizot. In 1860, Dr. A. Velini publică *Manualul de metodică şi pedagogie*, pentru profesorii şcoalelor primare, o compilaţie după scriitorii germani (Iaşi 1860) şi tot în vremea aceasta profesorul S. Bărnuţiu dela

1) In tabloul operelor lui Niemeyer, publicat în Roloff, n'am întâlnit nici o lucrare cu acest titlu. Deasemenea n'am izbutit încă să identific pe Villom, după care N. Petrovici a publicat la 1818 „pedagogie şi metodică".

2) Lucrarea e de oarecare proporţie şi-i dedicată „A son Altesse Sérénissime la Princesse Stourdza de Moldavie".

Universitatea din Iaşi ţine un curs de pedagogie, tipărit după moartea lui, sub titlul *Pedagogie* (Iaşi, 1870), reprezentând o prelucrare după A. H. Niemeyer, Grundsätze der Erziehung und des Unterrichtes (1799).

Această literatură pedagogică, deşi străină, a fost pentru şcoala românească utilă, deoarece ea aducea cu sine un bogat conţinut de idei şi punea probleme, pe care ea nu le cunoscuse în epoca anterioară. E de aceea necesar să ne oprim asupra ei spre a cunoaşte *sistemele* pedagogice şi *ideile* pe care le prezenta.

§ 2. Lucrările de pedagogie *şcolară* din această epocă sunt în majoritatea lor traduceri din *nemţeşte*, iar sursa germană cea mai importantă, a fost opera pedagogului german A. H. Niemeyer; în schimb lucrările de pedagogie a *familiei* se inspiră în majoritatea lor din pedagogi francezi şi în deosebi din opera doamnelor Campan, Guizot şi a altora. A răspunde deci la întrebarea, care sunt sistemele de idei pedagogice aduse de noua literatură, echivalează în fond cu a preciza ideile şi caracterele gândirii pedagogilor străini menţionaţi.

August Hermann Niemeyer a fost un pedagog german, profesor la Universitatea din oraşul Halle, strănepot al marelui pedagog pietist A. H. Francke. Născut la 1754 în Halle, el a făcut studii întinse de filologie, teologie şi filosofie, iar, după terminarea lor, a fost numit în 1799, directorul institutelor francke-iane din Halle şi ceva mai târziu profesor la Universitatea din acelaş oraş, desvoltând o bogată activitate până la finele vieţii sale (1828).

Niemeyer şi-a consacrat existenţa studiilor pedagogice. In afară de opere de istoria pedagogiei, (asupra pedagogilor Francke, Noesselt, Melanchton, Pestalozzi), el a publicat o serie de lucrări de pedagogie teoretică, toate caracterizate prin claritate şi o desăvârşită sistematizare a ideilor: 1. *Grundsätze der Erziehung und des Unterrichtes* (2 vol. 1799), *Leitfaden der Pädagogik* — un rezumat al celei dintâi (1802), *Handbuch für Schulmänner und Privaterzieher* (1790) şi *Die Originellsten griech. und röm. Klassiker* über die Theorie der Erziehung und des Unterrichtes.

Faptul că unii gânditori români, ca de ex. Simeon Bărnuţiu, s'au folosit de opera acestui pedagog în lucrările şi cursurile lor nu e o întâmplare, ci un act care ţine de caracterele pedagogiei lui Niemeyer. Niemeyer e reprezentantul tipic al

eclectismului pedagogic din preajma anului 1800, al acelei gândiri care alege ideile din mai mulţi autori şi le sistematizează, aşa încât o operă ca aceasta îţi oferă tot ce-ţi trebue într'un mod clar şi plăcut. Opera lui Niemeyer rezumă în adevăr ideile *neohumaniste*, căci el manifesta entuziasm pentru Greci şi idealul educaţiei greceşti, concretizat în formula înţelepciunii; apoi rezumă ideile *iluminismului*, lăudând şi recomandând instrucţia, iar ca nepot al lui Francke şi ca unul care e continuatorul *pedagogiei pietiste*, Niemeyer dă atenţie şi ideilor acestor pedagogi. Ca şi pietiştii, el vede în profesor, un părinte responsabil înaintea lui Dumnezeu, de viaţa copiilor; el vorbia apoi de demnitatea profesiunii de profesor şi considera profesoratul ca o profesie cu rol propriu şi independent de preoţie. Aceste idei au exercitat o reală influenţă asupra mentalităţii româneşti care începu să capete cult pentru meseria de profesor.

Ch. G. Salzmann (1744—1811) e un alt pedagog german care a influenţat şcoala românească prin lucrarea lui Andrei Mureşanu „Icoana creşterei rele".

Salzmann e un adept al pedagogiei *filantropiniste* a lui Basedow, e partizan deci al ideei creşterei oamenilor din iubire şi în natură „,în acest isvor pur, limpede, nesecat de adevăr, înţelepciune şi bucurie". Salzmann mai făcea recomandarea să introducem viaţa de familie în şcoală, aplica metoda intuitivă în învăţământ şi sfătui pe educatori să caute în ei înşişi cauza tuturor greşelilor şi a tuturor viciilor elevilor lor.

Prin traducerile şi prelucrările după Niemeyer şi Salzmann, şcoala românească a luat cunoştinţă de gândirea *neohumanistă, iluministă, pietistă* şi *filantropistă*, făcând un pas nou, mai departe. Dar, în acea epocă, pe lângă pedagogia germană, cea franceză exercită deasemenea influenţe însemnate asupra pedagogiei româneşti, mai ales prin d-na Campan, Guizot şi prin L. Aimé Martin. Intrucât opera acestor scriitori a fost în parte tradusă în româneşte iar în parte folosită ca isvor de inspiraţie, e util să dăm şi asupra acestor autori câteva indicaţii ca astfel să putem cunoaşte şi mai bine orientarea pedagogiei româneşti din epoca 1820—1880.

D-na Campan (1752—1822) e una din strălucitele pedagoge femei, care au scris în Franţa asupra educaţiei în familie, pe la finele secolului al XVIII-lea şi începutul celui al XIX-lea. Opera ei se compune din: *Conseils aux jeunes filles*, destinate

şcolilor elementare de fete şi *De l'Education*, operă în care susţine importanţa educaţiei materne. „A creia mame — spunea ea, iată întreaga educaţie a femeilor". Şi mai departe: „nu există pension, oricât de bine ar fi ţinut, nu există mânăstire, oricât de pioasă ar fi regula, care să poată da o educaţie comparabilă cu aceea pe care o fetiţă o primeşte dela mama sa când aceasta e instruită şi-şi găseşte ocupaţia cea mai dulce şi gloria sa adevărată în educaţia fiicei ei".

D-na Guizot, e o altă femee pedagog, soţia lui Guizot, celebrul ministru francez de instrucţie publică, autor al reformei şcolare din 1833. D-na Guizot a scris mai multe lucrări asupra educaţiei, dintre care cea mai de seamă e *Lettres de famille sur l'education*, în care susţine ideea *rousseauistă* a purităţii native a copilului şi a unei discipline dulci. Ea semnalează importanţa anilor copilăriei, când se pun elementele a ceeace trebue să fie omul mai târziu şi cere instrucţie solidă şi întinsă, aşa cum o recomanda pedagogia *iluministă*.

Louis-Aimé Martin (1782—1847) a fost un literat şi profesor francez. El făcea parte dintre acei scriitori ai epocei, care compuneau lucrări cu caracter eclectic. Opera sa, tradusă în româneşte *De l'education des méres de famille ou de la civilisation du genre humain par les femmes*, operă premiată de Academia Franceză (Paris, 1834, 2 vol.), era o lucrare cu idei din Rousseau, Fénelon şi Bernardin de Saint Pierre.

2. Primii autori români de lucrări de pedagogie sistematică.

Informaţiile de mai sus despre pedagogii germani şi francezi, pe care Românii i-au folosit cu precădere în epoca 1830—1880 în acţiunea educativă, sunt desigur necesare: ele ne dau putinţa de a cunoaşte sistemele mai mari de idei, din care şcoala noastră s'a inspirat în acea epocă. Dar paralel cu aceste informaţii e necesar să dăm câteva indicaţii şi despre pedagogii români reprezentativi ai pedagogiei şcolare şi ai familiei pentru a avea astfel un tablou complect al pedagogiei sistematice româneşti din perioada 1820—1880.

§ 1. Naum Petrovici e scriitor ardelean. In 1818, el a publicat lucrarea „Pedagogie şi metodică", după Villom, scrisă în

spirit neohumanist. „Ce iaste pedagogia"? se întreabă autorul pentru a răspunde: „Iaste o măestrie care ne învaţă a creşte pruncul sau să grăesc mai desvălit, care ne învaţă a creşte în prunc, inima curată şi sufletul bun şi înţelept". (către cetitori). „Ce e metodica? Metodica ne învaţă a ceti, a scrie şi a socoti, a cunoaşte sfânta lege şi limba maicei, a cunoaşte lumea şi oamenii şi înţelepţeşte a gândi şi judeca". Uşor se vede din aceste citate caracterul nouei pedagogii: în ea nu mai apare fermă ideea creştină şi nici cea naţională care predominau la pedagogii români anteriori; în schimb apare ideea *umanistă* şi *iluministă*.

§ 2. Andrei Mureşanu (1816-1863), autorul vestitului nostru imn naţional „Deşteaptă-te Române", e un alt pedagog român din această epocă. Născut în Bistriţa din Nordul Ardealului, A. Mureşanu studiază mai întâiu la gimnaziul din acel oraş, iar în urmă la Blaj unde termină studiile secundare şi teologice. Aici, el s'a format sub influenţa profesorilor Bărnuţiu şi Cipariu care-i deşteaptă sentimentul naţional. După încheerea studiilor, Mureşeanu funcţionă mai întâiu ca învăţător (1838—1840), apoi ca profesor la gimnaziul din Braşov (1840—1850), iar în urmă la Sibiu ca translator pentru partea românească, a „Buletinului oficial al Ardealului". Mureşanu se stinge în 1863.

Andrei Mureşeanu publică în 1848 *Icoana creşterei rele cu mijloace de a o face şi mai rea.* (Braşov, 1848), cu subtitlul interesant: „ca un îndreptar pentru oricare părinte înţelept. După principiile renumiţilor bărbaţi Kr. F. Salzmann şi Karol Han, tradusă şi prelucrată pentru Români..." Această lucrare ne interesează prin sentimentele de care a fost animat autorul ei, exprimate într'o interesantă dedicaţie: „Mamelor Române din toate provinciile unde se vorbeşte această limbă ca celor dintâi crescătoare de prunci, dela a căror bună sau rea învăţătură ce o fac în viaţa născuţilor săi, atârnă fericirea sau nefericirea lor personală, înflorirea sau apunerea statului, propăşirea sau repăşirea bisericei, lăţirea moralităţii au din contră o ruinare a tot ce este moral, drept şi plăcut lui Dumnezeu, dedic această cărticică".

§ 3. Dimitrie D. Pop, profesor ieşan, care se întitulează „bacalaureat" în frumoasele litere, profesor de limba franceză, membrul societăţii lingvistice din Paris, etc., e un alt autor de pedagogie sistematică din această epocă.

D. Pop, scrie *„Povăţuitorul educaţiei copiilor de amândouă*

sexurile prelucrat după mai mulţi autori francezi", (Iaşi, 1846) şi dedicat „à son Serenissime La Princesse Stourdza de Moldavie, à une Princesse éclairée autant que vertueuse qui au moment où s'ouvre pour ma patrie une ére nouvelle de civilisation et de grandeur, se réjouit de voir toutes les classes de la société participer au bienfait de l'éducation et de l'instruction..."

Intreaga lucrare se compune din patru cărţi, fiecare din ele având o anumită temă de tratat. Cartea I tratează probleme în legătură cu creşterea copiilor până la 3 ani (alăptarea şi legănarea copiilor, hrana şi îngrijirea lor etc.); apoi „învăţătura şi creşterea băieţilor şi fetelor dela 3—7 ani" şi „Educaţia copiilor până la vârsta de 7 ani"; partea II: „Educaţia fetelor" dela 7—12 ani; partea III; educaţia fetelor dela 12—18 ani şi partea IV: educaţia publică.

Lucrarea lui D. Pop oglindeşte gândirea epocei despre educaţie şi de aceea ea prezintă o importanţă deosebită. Din ea aflăm că „educaţia popoarelor — apărea lui şi contemporanilor săi, — *isvorul fericirii lor...*". „De aceea guvernele naţiilor care au început a intra pe calea civilizaţiei, luară deosebite măsuri pentru educaţia publică şi privată... mulţi învăţaţi s'au îndeletnicit a scrie asupra acestui sujet uvrajuri nemuritoare..." „Educaţia ţinteşte mai cu seamă la *îndreptarea inimei prin principiile moralului*, iar scopul învăţăturii este *luminarea minţii...*".

Toată opera lui D. Pop isvorăşte din grija lui de patriot, căci „văzând lipsa unui metod de educaţie, îndemnat fiind de un sentiment ce tot Românul adevărat poartă în sine pentru neamul său, am hotărît să public în limba românească această cărticică".

§ 4. Dr. Anton Velini[1]) (1817-1873) a fost *primul profesor de pedagogie de la şcoala normală* din Iaşi şi autorul unui însemnat manual de metodică şi pedagogie. Şcoala românească avea la începutul ei nevoie de un metodist bine informat şi Velini a fost primul român care a răspuns acestei chiemări.

Dr. A. Velini şi-a făcut studiile gimnaziale parte la Bucureşti, parte la Iaşi, între anii 1826—1831. După ce a funcţionat câtva timp ca profesor la şcoala publică din Botoşani, a fost trimis de către Epitropia Şcoalelor la Viena, unde obţine în 1839 titlul de doctor în filosofie. Reîntors în ţară,el funcţionează ca profesor la seminarul din Socola, iar din 1855—1863

1) Cf. *V. Petrovanu*, Istoricul şcolii normale „Vasile Lupu", (Anuarul şcolii normale „Vasile Lupu" pe 1926—1927, pg. 15--33), 1927 şi *V. Todicescu*, Pedagogia de Dr. A. Velini (Revista „Şcoala Normală", 1916, Nr. 6).

ca profesor şi director la Şcoala Normală „Vasile Lupu" din Iaşi. Intre 1863—1864, el e director la Academia Mihăileană, apoi inspector regional la Covurlui până la 1866, când iese la pensie.

Pedagogia Dr. Velini se intitulează *Manual de metodică şi pedagog, pentru profesorii şcolilor primare* (Iaşi 1860, IV+342), fiind o prelucrare alcătuită din nevoia pregătirii învăţătorilor din clasa de pedagogie, înfiinţată pe lângă şcoala publică dela „Trei Ierarhi". In prefaţă şi întroducere, autorul arată însemnătatea, foloasele şi trebuinţele învăţăturii şi educaţiei. Intreg manualul se împarte în 6 părţi: 1. despre *învăţătură*, 2. despre *cultură* (educaţia morală, p. 265—282), 3. despre *disciplina şcolară* şi modurile de a o înfăptui (283—305), 4. despre *educaţia fizică* (pg. 306—311), 5 şi 6. *despre „Insuşirile şi datoriile învăţătorului către şcoală"*. După Velini, *educaţia e arta de a creşte* copiii şi nici o ştiinţă nu-i mai necesară decât ştiinţa de a-i învăţa. Ocupându-se de scopul învăţăturii, Velini observă: „scopul învăţăturii este din copii a face bărbaţi care *să poată întrebuinţa bine înţelegerea lor, să cugete şi să lucreze moraliceşte*, ca astfel în misiunea la care ar fi ei destinaţi să fie capabili şi folositori". Factorul hotărîtor în urmărirea şi ajungerea scopului învăţăturii este, după el, *metoda;* dar el ţine să adauge că „însuşirea cea mai de seamă a învăţătorului ca educator moral este *cunoaşterea plecărilor copiilor*, fie observându-i pe copii în jocul lor, fie prin observaţiuni necurmate, fie în petrecerile lor, unde de obiceiu copiii îşi descoperă caracterele lor proprii". Velini apreciază disciplina despre al cărui rost scrie că este: *„ţinerea conduitei externe* a copiilor în stare morală; fără aceasta nu se poate realiza scopul învăţăturii".

Educaţiei Velini îi cere ca „pe lângă *desvoltarea puterilor sufleteşti* să desvolte şi pe cele *fizice*, deoarece numai dacă corpul ca organ al sufletului este desvoltat, atunci şi sufletul e bine dispus a cugeta, imaginaţia e mai vioaie" (p. 196).

Profesorul „trebue să fie sănătos, să aibă conştiinţă, răbdare, blândeţe şi modestie". Profesiunea de profesor să fie considerată ca *o misiune;* în fiecare zi, profesorul să se întrebe asupra rezultatelor obţinute.

§ 5. Simeon Bărnuţiu (1808—1864) sau, cum iscălea el, Simeone Bărnuţiu, doptore în legi, profesore de dreptelu naturale, de dreptelu genţilor, de dreptelu publicu alu Românilor

şi de filosofie la Universitatea din Iaşi, interesantă figură de cărturar român, e un mare *profesor de educaţie naţională* a tineretului universitar român.

In domeniul pedagogiei, S. Bărnuţiu ne interesează, fiindcă el a ţinut la Universitatea din Iaşi un curs de pedagogie, care s'a şi publicat ulterior sub titlul *„Pedagogia"*, (Iaşi, 1870) şi reprezentă primul curs de acest gen cu care s'a început predarea pedagogiei la universitatea Moldovei. Ce este această lucrare, a arătat-o G. Bogdan-Duică în *Viaţa şi ideile lui Simion Bărnuţiu* (Bucureşti, 1924). Acest curs e o prelucrare după A. H. Niemeyer, „Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts", care, după cum o dovedeşte G. B. Duică, e „în cea mai mare parte, traducere", iar schimbările „se reduc la unele prescurtări mai sfioase (pg. 142), ori mai îndrăzneţe (143) şi la eliminări sau adăugiri de pagini proprii" (135 şi 171). In acest chip nu poate fi în general vorba la Bărnuţiu de o concepţie pedagogică proprie; totuşi lucrarea are pe lângă o valoare documentară, căci din ea aflăm din ce material de cunoştinţe pedagogice se hrănia generaţia dela 1860 — o valoare proprie: ea cuprinde o teorie despre o educaţie conformă cu spiritul naţional românesc, cu dotaţiunea noastră etnică.

După Bărnuţiu, *„educaţia are a conserva, îndrepta şi desvolta puterile corporale şi spirituale*, pe care le are (copilul) dela natură; învăţătura are să-i dea *conceptele* cele necesare şi puterilor lui *o direcţie* pe cât se poate mai fericită prin legi şi metoduri probate. De aici se naşte pedagogia şi *didactica*" [1]). Mai departe, el adaugă că „scopul educaţiunei nu poate fi altul decât a cultiva *umanitatea în fiecare om*, pe cât se poate mai deplin. Puterea cea mai nobilă a omului e *raţiunea* şi facultatea de a-şi determina *viaţa în libertate*, care e strâns unită cu raţiunea. [2])

Vederi proprii, Bărnuţiu prezintă numai în capitolul „Cultura spiritului naţional", în care el pune *problema educaţiei în acord cu dotaţiunea etnică* — problemă pe cât de importantă tot atât de actuală. După Bărnuţiu, „Educatorul, ce voeşte să dea o adevărată cultură spiritului naţional se cuvine să cunoască bine virtuţile şi scăderile naţiunii sale. Acestea se pot cunoaşte mai bine din istorie, din faptele şi monumentele naţionale". [3]) In aceşti termeni pe care îi găsim bine aleşi, pune Bărnuţiu problema culturii spiritului naţional. Mai departe el face, aşa cum

1) Cf. *S. Bărnuţiu*, Pedagogia, pg. 5.
2) Ibidem, pg. 36.
3) Ibidem, pg. 176 —717.

se şi impunea, portretul psihologic al Românului, care însă, după cercetările şi observările făcute de alţi psihologi, are nevoe de corectări. „Românii — scria Bărnuţiu — au fost un popor tare şi sănătos din partea constituţiei fizice, iar din partea sufletului: simplu, mulţumit cu puţin, frugal, încât fanarioţii făceau speculă financiară din această virtute a Românilor; apoi sincer, constant, ospitalier, suferitoriu de mari greutăţi, laborios, drept, anemosu, belicosu, amator de ştiinţe şi de arte şi capabil pentru dânsele; aplecat dela natură spre libertate şi spiritualmente mai liber decât toate popoarele învecinate ale Europei". (Ibid. p. 179—180).

3. Cei dintâi cercetători români ai problemelor pedagogice.

Paralel cu publicaţiunile pedagogice indicate, interesul pentru educaţie se manifestă în această epocă şi în altă formă nouă, neîntâlnite mai înainte: prin *studii şi articole închinate problemelor de pedagogie,* tipărite mai întâi în reviste de cultură generală (de ex. în *Curierul de ambe sexe, Albina Românească, Propăşirea),* iar ceva mai târziu chiar în reviste de pedagogie.

Faţă de operele de pedagogie sistematică, aceste studii prezintă o valoare tot aşa de mare, întrucât ele se inspiră mai puţin ca cele precedente din opere străine şi mai mult din datele realităţii româneşti. Printre autorii lor, cei mai de seamă sunt I. E. Rădulescu, I. Ghica, P. Poenaru, Eufrosin Poteca şi Gh. Costa-Foru, toţi fiind orientaţi în gândirea şi activitatea lor pedagogică de ideea naţională şi cea iluministă.

§ 1. I. E. Rădulescu (1802—1872) a fost mai întâiu elev al şcolii greceşti din Bucureşti, unde ia primul contact cu filosofia luminilor, apoi a fost elev al lui Gh. Lazăr, dela care mai ia elemente noui de gândire iluministă şi ideea naţională, iar ulterior ajunge profesor şi conducătorul şcolii lui Lazăr.

Viaţa lui în amănunt e prea cunoscută, aşa încât nu e necesar să ne mai oprim asupra ei. Menţionăm numai atâta că îi plăcea ca lumea să vadă în el pe *profesorul* şi pe *urmaşul lui Lazăr,* ceeace însemna în fond şcoala *latinistă şi luminarea ardeleană.*

In pedagogie, prin articolele publicate, Eliade Rădulescu se prezintă ca un *umanist,* căci el cere o educaţie armonică, cu motivarea că „omul este duh şi materie, care amândouă mai la

urmă poate să alcătuiască pe omul moral sau asemănarea Dumnezeirii". Educaţia are după el — drept obiect — „păstrarea, îndestularea şi desăvârşirea trupului, duhului şi a inimei" *(Priviri asupra educaţiei*, Curierul ed. II. 1862 pg. 257).

I. E. Rădulescu a manifestat înţelegere şi preocupări şi pentru *o educaţie conformă cu vocaţia*, scriind că „educaţia este o ducere de mână către preursirea omului, care, cu cât va fi povăţuit de o fiinţă mai înţeleaptă cu atât ea se va desăvârşi".

Eliade a fost apoi preocupat şi de problema organizării şcolilor, manifestându-se în acest domeniu ca un „Aufklärer". El propunea ca:

„I. Şcoala din Sf. Sava să se împlinească şi să se înalţe la gradul de colegiu. După modelul acesteia să se creeze alta la Craiova.

II. Creearea şcolilor normale în fiecare judeţ prin elevi ieşiţi din colegiu.

III. Creearea şcolilor primare în fiecare sat.

IV. Fondare de jurnale sau gazete în limba română.

V. Aboliţia monopolului tipografiei, etc., etc.".

Acest program e expresia hotărîtă a unei credinţe iluministe, care, după cum se vede, domina din ce în ce mai mult gândirea epocei. Tot sub influenţa acestei idei — iluminismul e şi progresist — Eliade îşi exprimă credinţa că în orientul Europei, *Românii sunt chemaţi să întreprindă palingenesia* (renaşterea) *Orientului.* [1])

§ 2. Gh. Săulescu, colaboratorul lui Gh. Asachi la organizarea şcolilor din Iaşi şi profesor reputat în epoca lui, are deasemenea preocupări de probleme pedagogice. Aparţinând şcolii latiniste, [2]) el cere ca termenii pedagogie, filosofie, etc. să se introducă în limba română, prin traducerea lor; de ex. pedagog= „prunceduce" sau „prunceducător"; metafizică=„peste-firică"; fisică=„firică"; geometria=„tearomesorie", etc. (Cf. *Intâile cunoştinţe de litere şi de idei*, 1832) adjectiv=aieptiv, interjecţie= interiepţie, (cf. *Gramatica românească*, 1833).

§ 3. Ion Ghica (1816—1897), profesor de economie politică şi mineralogie la Academia Mihăileană, un spirit liberalist,

1) Cf. *I. E. Rădulescu*, Câteva cugetări asupra educaţiei publice, Curierul de ambe sexe, ed. II, 1862, 2, pg. 254—277.

2) Cf. *O. Densuşianu*, Literatura română modernă, vol. III, 1933, pg. 4.

scrie şi el despre educaţie în „Foaia pentru minte, inimă şi literatură" (1847), aducând vederi interesante. Şcoala — după Ghica — nu trebue să aibă ca scop pregătirea numai a funcţionarilor pentru cancelarii, care-s tributari bugetului Statului; şcoala să favorizeze *prosperitatea economică* printr'o direcţie practică prin înfiinţarea şcolilor de meserii, de agricultură şi comerţ.

Liceul, el îl socoteşte *„sufletul societăţii"*, pentrucă pregăteşte pe viitorii intelectuali. In el, clasicismul să aibă întâetate ca mijloc de educaţie etică şi estetică; cei aleşi să fie *cei dotaţi.* Faţă de societate, statul este dator să deschidă şcoli în care să se poată dobândi o *profesie* sau o meserie.

Ion Ghica a dat într'una din scrisorile sale către V. Alecsandri, intitulată „Şcoala de acum cincizeci de ani", un tablou interesant despre şcoala românească dela începutul veacului al XIX-lea, organizată pe lângă biserică, şi al figurilor dascălilor de atunci.

§ 4. Gh. Costa-Foru, director al şcoalelor naţionale, e un alt om de şcoală cu preocupări de organizarea şi orientarea şcolii româneşti. Lucrarea sa *„Raport asupra instrucţiei publice* în statele cele mai înaintate ale Europei" (Bucureşti, 1858), e deosebit de interesantă.

Gh. Costa-Foru este condus în gândirea pedagogică de *ideea naţională* şi de cea *creştină,* de *iluminism* şi de *ideea democratică.* El cerea înfiinţarea de şcoli „după a noastre trebuinţe", având „datorie a ne conserva personalitatea şi caracterul religios"; el recunoştea copilului dreptul la învăţătură, considerând acest drept potrivit epocii, ca „cel dintâi şi cel mai mare dintre drepturi", căci „a desvolta şi a regulariza activitatea umană, a o alimenta, a o întinde, a o mări şi a o perpetua neîncetat este cea mai de presus datorie a societăţii" (pg. 483). De aceea el ţinea să observe că „ştiinţa trebue să fie predicată în mijlocul tuturor pieţelor, prin toate satele şi prin toate colibele".

In sfera problemelor strict pedagogice, Gh. Costa-Foru reprezintă gândirea umanistă. Pentru el, scopul educaţiei este de „a intensifica în şcolari sentimentul religios şi întipări în inima şcolarilor datoriile omului către semenii săi, către părinţi şi guvern; în fine a le insufla ideea ordinei, care este o condiţie necesară pentru existenţa lumei". Ca metode didactice, el recomanda profesorilor „să tindă la asimilarea cunoştinţelor, la formarea inteligenţei şi raţiunei".

Alături de aceşti cercetători de probleme pedagogice şi şcolare mai trebuesc menţionaţi câţiva oameni de şcoală, care, prin ideile lor, au influenţat în mod deosebit şcoala românească; Petrache Poenaru, Eufrosin Poteca şi Aug. Treb. Laurian, orientându-i evoluţia în direcţia naţională.

§ 5. Petrache Poenaru[1] (1790—1875), a fost urmaşul lui Gh. Lazăr, a cărui şcoală a dus-o mai departe şi un priceput organizator de şcoală, apreciat elogios de Kisselef şi considerat „tatăl şcoalelor române din Bucureşti". El credea că „ziua nu va fi departe şi pentru noi Românii, în care învăţăturile elementare vor fi avutul celor mai săraci copii".

§ 6. Eufrosin Poteca, profesor de filosofie, a cerut „şcoli în limba patriei", dorea „o educaţie înţeleaptă, lesne şi folositoare", considera educaţia „bună povăţuire" şi o socotea necesară pentru ambele sexe.

§ 7. A. Treboniu Laurian (1810—1881), profesor de filosofie la Bucureşti (1842), apoi după 1851 în Iaşi, iar după 1858 la Bucureşti, unde, la înfiinţarea Universităţi, a fost numit profesor de literaturile clasice, e un însemnat om de şcoală, care dorea o şcoală organizată, cu disciplină severă şi un învăţământ într'o românească latinizată.

In această epocă, interesul pentru şcoală creşte mereu şi din această perioadă apar primele reviste de pedagogie. In 1849 se publică la Iaşi *„L'Enseignement"*, redactată în franţuzeşte şi româneşte (au apărut numai 5 numere, câte unul pe lună); în 1852, A. T. Laurian publică în Bucureşti *„Instrucţiunea publică"*, care apare până în 1861. Revista are un conţinut filosofico-pedagogic, cu probleme de cultură generală şi de filosofie (Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz). In 1860 se tipăreşte în Sibiu, revista *„Amicul şcolii"* sub direcţia lui Visarion Roman, având ca deviză: „Tinerimea este acea temelie a naţiunii, pe care are a sta edificiul cel tare al viitorului ei". Tot în 1860 se publică la Iaşi *„Instrucţiunea publică"*, revistă săptămânală din Moldova, având ca redactor pe V. A. Ureche (a apărut numai un număr). In 1863, Constanţa D. Dunca, publică la Bucureşti *„Amicul familiei"*, iar I. Popescu la Sibiu

[1] Despre P. Poenaru ca profesor cf. *I. Sulea-Firu*, Personalitatea profesorului român, Bucureşti, 1939, pg. 62—68

„Organul pedagogic pentru educaţiune şi instrucţiune". In 1867, Maxim Pop şi Cosma Anca, tipăresc la Năsăud revista *„Magazin Pedagogic"*; la 1869 la Ploeşti, I. P. Eliade şi N. C. Florentin publică o *„Foaie pedagogică"*, iar în 1870 apare în Bucureşti revista *„Societatea pentru învăţătura poporului român"* având ca titlu, numele societăţii care o scotea. E deci hotărît lucru că noua pedagogie a fost pregătită şi că la această lucrare au contribuit în mod apreciabil şi revistele de pedagogie, prin bogăţia şi varietatea informaţiunilor lor.

4. Influenţa scriitorilor vremii asupra educaţiei.

Poezia poate exercita şi ea prin idei şi tablouri o puternică influenţă asupra educaţiei. Un Homer „a construit" din punct de vedere spiritual pe Greci, întrucât prin poezia sa le-a dat modele de viaţă, i-a entuziasmat şi i-a orientat; el i-a învăţat să gândească, să lucreze, să simtă. Lui Homer i-au urmat mulţi alţi poeţi, care şi-au dat o misiune educativă — de exemplu un Goethe sau un Schiller, — iar influenţa lor a fost puternică, fiindcă învăţătura lor e mai accesibilă, de cât aceea a filosofilor şi pedagogilor. Firesc e deci să cercetăm aci influenţa educativă a câtorva scriitori români din epoca 1820—1880.

Unul din poeţii români din această epocă e Andrei Mureşanu pe care l-am menţionat mai sus pentru o prelucrare pedagogică după Salzmann. Andrei Mureşanu a dat literaturii noastre poezia „Răsunetul", foarte importantă, pentrucă ea a devenit un *crez*, un imn de glorie etnică şi un program de lucru pentru voinţa naţiunii întregi. Acesteia, el îi adresează un apel conceput în spiritul şcolii *latiniste:*

„Deşteaptă-te Române, din somnul cel de moarte
In care te-adânciră barbarii tăi tirani!
Acum ori niciodată croeşte-ţi altă soartă
La care să se închine şi cruzii tăi duşmani".

El indică *unirea* sufletească ca mijlocul renaşterei naţionale:

„Români din patru unghiuri! Acum ori niciodată
Uniţi-vă în cuget, uniţi-vă în simţiri!"

El îşi închee acest imn în formă patetică, elogiind *libertatea,* altă idee a epocii:

„Murim mai bine'n luptă cu gloria deplină
Decât să fim sclavi iarăşi în vechiu-ne pământ!"

Dacă o operă devine pedagogică în măsura, în care ea produce influențe, poezia lui A. Mureșanu a fost și o lucrare pedagogică, întrucât ea a proliferat o mare înrâurire asupra tineretului românesc, timp de mai multe generații.

Poezii cu *rezonanță educativă* a scris și D. Bolintineanu, izbutind să fixeze în formule reușite unele din ideile și idealurile epocei. Astfel în „Mama lui Ștefan", versurile:

„Du-te la oștire, pentru țară mori
Și-ți va fi mormântu 'ncoronat cu flori!"

redau un emoționant ordin de *„Dienst am Volk"*. Eroului i se spune: mergi și luptă pentru neam; murind, tu vei trăi prin poporul care te transcende. Acest ordin ne readuce în minte versurile similare din Schiller:

„Vor dem Tod erschrickst du? Du wünschest unsterblich [zu leben?
Leb' im Ganzen! Wenn du lange dahin bist, es bleibt!"

In „Daniil Sihastru", autorul pune problema *independenții* statului și cere monarhului să o păstreze, căci:

„Dacă mâna-ți slabă sceptrul ți-o apasă,
Altuia mai vrednic locul tău îl lasă!
Căci mai bine este supus lăudat
Decât cu rușine Domn și atârnat".

Aceeași idee a libertății inspiră lui Bolintineanu versurile din „Mihai scăpând stindardul":

„Cei ce poartă jugul și-a trăi mai vor
Merită să-l poarte spre rușinea lor".

Poezia lui Bolintineanu a împlinit, mai ales prin intermediul școlii, un însemnat rol educativ; poeziile sale reprezintă creații cu fond național și, fiind accesibile tuturor treptelor poporului, s'au predat, s'au recitat și s'au cântat în toată școala românească, constituind adesea elementele principale din programul serbărilor școlare, decenii dearândul, așa încât prin ele s'a pregătit în măsură însemnată sufletul nostru care în 1877 și 1916 trebuia să lupte pentru libertatea poporului român.

Preocuparea de a face educație națională apare și la N. Bălcescu, când scrie *„Istoria Românilor sub Mihai Viteazul"*. „Deschid sfânta carte — scrie el — unde se află înscrisă gloria României, ca să pun dinaintea ochilor fiilor ei câteva pagini din viața eroică a părinților lor. Vom arăta acele lupte uriașe

pentru libertatea şi unitatea naţională, cu care Românii sub povaţa celui mai vestit şi mai mare din voevozii lor încheiară veacul al XVI-lea". Să se observe în acest text, cât de puternică-i preocuparea pedagogică a istoricului român!

Dar în această epocă, cea mai bogată şi mai variată influenţă educativă a exercitat asupra poporului nostru V. Alecsandri. Ca om al epocii, „bardul din Mirceşti", a dat expresie în versuri unor idealuri şi sentimente superioare. Astfel în „Hora Unirii" a exprimat simplu, dar emoţionant idealul Unirii Principatelor, pentru a face o ţară mai mare şi mai puternică; rând pe rând apoi în „Cântarea României", „Balcanul şi Carpatul", „Sentinela Română", „Peneş Curcanul", „Sergentul" şi „Oda Ostaşilor Români" a pus în lumină frumuseţea destinului ţării noastre, a virtuţilor militare ale Românilor şi recunoştinţa ţării pentru armată, asigurând prin ele educaţia Românilor într'un spirit eroic, de încredere în puterile şi calităţile etnice.

5. Şcoala şi Politica şcolară.

Pedagogia epocii 1820—1880, n'ar fi complet înfăţişată dacă explicaţiile de mai sus n'ar fi continuate şi completate cu date de pedagogie, degajate din studiul şcolilor şi legislaţiei şcolare a epocii.

§ 1. Epoca 1820—1880 *e perioada organizării şcolilor româneşti:* acum, în cadrul unei jumătăţi de veac, se întemeiază mai toate şcolile, pe care s'au sprijinit cultura şi întregul progres ştiinţific, politic, social şi economic al poporului nostru.

Desvoltarea şcolilor are loc acum sub variate şi numeroase aspecte. Cel mai izbitor fapt din viaţa şcolilor epocii e *sporirea numărului lor.* La acest act participă statul, boerii, feciorii lor şi neguţătorii, întrecându-se cu toţii în acţiunea pentru înfiinţarea de şcoli. Pe lângă şcolile *primare*, al căror număr creşte în mod apreciabil, prin oraşe, târguri şi capitalele de plăşi, creşte acum numărul *şcolilor secundare:* al liceelor şi gimnaziilor, al seminariilor şi şcolilor normale; tot acum iau naştere o serie de şcoli speciale: şcoli de arte şi meserii, de agricultură, şcolile profesionale de fete, un liceu militar, şcoli reale şi şcoli comerciale. Dar evenimentul şcolar cel mai de seamă îl constituie înfiinţarea şi organizarea celor două *universităţi* ale ţării (Iaşi: 1861 şi Bucureşti: 1864).

Alte progrese, şcoala realizează sub aspectul *organizării*. Prin legea din 1864, ea e împărţită în trei grade — curs primar, secundar şi superior — adoptându-se astfel principiul napoleonian al diviziunii verticale al şcolilor; se organizează examenele de clasă, se fixează programe de învăţământ care capătă un caracter pur laic — tot influenţă franceză — se fixează vacanţele, se înzestrează şcolile cu cărţi, întemeindu-se primele *biblioteci* pe lângă şcoli şi se desfiinţează şcolile catehetice ale bisericii.

Dar evenimentul deciziv pentru progresul şcolii româneşti îl formează profesorii, care pentru prima oară constituesc, în marea lor majoritate, un corp de *dascăli români*, atât în Ardeal cât şi în Principate. De observat e că aceşti dascăli îşi însuşesc un ethos profesoral, care încântă pe elevi şi-i face să scrie despre ei pagini de admiraţie. Astfel P. Răşcanu, profesorul universitar de mai târziu, evocă figura profesorilor săi astfel: „Fericite timpuri pentru şcoală în care Bărnuţiu preda filosofia, A. Papiu şi N. Ionescu istoria, Gr. Cobâlcescu ştiinţi naturale, St. Micle fizica şi chimia, I. Pop şi I. Pangrati matematica, Z. Columb şi Gh. Stoica latina şi curând deasupra tuturora A. T. Laurian, cu mare autoritate la Minister şi în lumea şcolară, realiza speranţele marelui Domnitor; când absenţele profesorului erau lucru necunoscut; când pedepsele elevilor erau foarte rari, pentrucă simţeam toţi, profesori şi elevi, că numai prin muncă constantă, cu devotament şi stăruinţă, se poate pregăti o soartă mai bună unei ţări nenorocite"[1]).

O parte din profesorii din Principate veneau din Ardeal pe drumul croit de Gh. Lazăr. Astfel printre alţi profesori ardeleni, şcoala din Moldova şi Ţara Românească numără pe: A. Tr. Laurian, Radu Tempea, Ion Maiorescu, St. Micle, S. Bărnuţiu, etc., etc.. Cu ei, aceştia aduceau, pe lângă o cultură sistematică, acea „luminare" ardeleană cu ideea naţională.

In viaţa şcolară domnea acum o pedagogie umanistă: elevii erau supuşi unui tratament blând, pedepsele fiind interzise, iar ca sancţiuni şcolare se practicau *povăţuirea, dojana, punerea în picioare* sau *în genunchi şi arestările*.

§ 2. Dar evenimentul cel mai de seamă din această epocă îl constitue elaborarea primelor legi şi proecte de legi pentru învăţământ.

In domeniul legislaţiei şcolare, primul moment însemnat îl

1) *N. Iorga*, op. cit. pg. 300.

formează *Regulamentul organic*. Regulamentul organic nu-i o lege şcolară, ci o lege generală de organizare a ţării întregi; totuşi el ne interesează aci fiindcă dispune şi în materie de învăţământ.

Mai întâiu, Regulamentul organic preciza că şcoala trebue să fie o instituţie *permanentă de stat*[1]) — dispoziţie care făcea să înceteze situaţia anterioară, când şcoala era numai „o binefacere şi o milă" domnească, bisericească sau boerească. De altfel, situaţia aceasta nu era ceva specific românesc: în ţări înaintate în cultură ca Anglia, şcoala e şi azi, în mare parte, un produs al spiritului de filantropie. Mai departe, Regulamentul organic decidea ca în fiecare ţinut, fiecare oraş de căpetenie, să aibă o şcoală „obştească", adică *naţională*, pentru care să se pregătească local propriu. Printre obiectele de studiu, textul Regulamentului organic prevedea *istoria românească*, cu specificarea deosebit de interesantă, că ea se va bucura de o mai mare întindere decât „istoria particulară a celorlalte neamuri"; deasemenea *geografia*, cu recomandarea că „se va începe dela pământul românesc ca dintr'un centru". Se recomandă apoi *citirea* din autorii cei mai vestiţi pentru stilul lor clar, se cerea şi un curs de *istorie generală a literaturii*, predată în legătură cu literatura neamurilor vechi (N. Iorga, *op. cit.*, p. 199), se urmărea apoi o predare variată de ştiinţă (aritmetică, geografie, gramatică românească şi grecească, franceza, caligrafia şi istoria sacră). In fine, se mai preciza că „sfârşitul ce trebue să-şi propună o bună creştere este a îmbogăţi mintea cu ştiinţă folositoare, a desvolta puterile înţelegătoare şi morale, a îndrepta şi întemeia aceste puteri prin deprinderi cu bună chibzuire, în scurt: a se întări corpul şi a se desvolta duhul"; se cereau dascăli cuviincioşi sau profesori „naţionali" şi se vorbia mult de cursul de „umanioare". Cu astfel de idei ne găsim în mod hotărît sub influenţa unei pedagogii *eclectice*, în care ideea *naţională*, *umanistă* şi *iluministă* formează isvorul de inspiraţie şi orientare al întregei activităţi şcolare.

Alt moment în desvoltarea legislaţiei şcolare îl reprezintă încercările de reformă făcute de Barbu Stirbey şi Grigore Ghica.

In 1850, în Muntenia, Barbu Stirbey pusese să se întocmească un *proect* pentru reorganizarea şcolilor, recomandând ca învăţământul să fie privit nu ca un scop, ci ca un *mijloc;* instrucţia pu-

1) Cf. *Regulamentul organic al Munteniei*, cap. VIII. Pentru şcoale.

blică să fie potrivită cu *nevoile poporului* şi să nu aibă în vedere exclusiv convenienţele câtorva familii privilegiate; să fie *naţională* şi să mulţumească nevoile deosebitelor clase. Astfel de idei reprezintă începutul unei concepţii practico-sociale a învăţământului românesc. [1])

In proect se mai prevedeau şcoli primare de un singur tip cu patru ani, „colegiile" sau „gimnaziile clasice şi matematice" cu şase ani şi facultăţi: „oarecare facultăţi pe cât mijloacele ne iartă" şi întreg învăţământul pus sub conducerea unui *rector* şi al unei eforii. [2]) Din nefericire, acest proect care aducea idei interesante, şi mai ales în ceeace priveşte conducerea, principiul competinţei, nu putu fi realizat.

Incercări de reformă făcu în Moldova Grigore Ghica. El sprijini înfiinţarea de şcoli primare la sate, în fiecare capitală de plasă şi întemeia şcoala normală „V. Lupu" din Iaşi (1855).

Cea dintâi lege şcolară e *legea învăţământului din 1864*. Ea era un rezultat al noilor condiţii de viaţă ale statului român: după unirea Principatelor (1859 şi 1862), necesitatea unui sistem unitar de şcoală era evidentă.

In ansamblul său, ea era elaborată sub influenţa a trei principii: *liberalism*, *intelectualism* şi *laicism*, căci recomanda o şcoală cu libertate de învăţământ, punea accentul pe cultura intelectuală şi desfiinţa şcolile catehetice ale bisericii.

In amănunt, legea dispunea împărţirea şcolii în *trei grade:* şcoala primară, învăţământul secundar şi învăţământul superior. Şcoala primară se organiza cu patru ani la sate şi oraşe, uniformitatea ei bazându-se pe principiul egalităţii oamenilor, se decidea înlăturarea metodei lancasteriene, se recomanda metoda fonetică şi se prevedea obligativitatea şi gratuitatea învăţământului; în plus ea era o şcoală *centralizată*.

Pentru învăţământul secundar, noua lege prevedea licee cu 7 ani, gimnazii cu patru ani, apoi şcoli reale, seminarii şi şcoli normale, conservatoare, şcoli de belle-arte şi şcoli de meserii. In general, aceste şcoli trebuiau să predea multe cunoştinţi după programe încărcate, iar elevii să fie selectaţi pe bază de examene. Ideea intelectualistă era deci predominantă.

Se dispunea apoi organizarea învăţământului superior cu cele două universităţi din Iaşi şi Bucureşti.

1) Cf *N. Iorga*, op. cit. pg. 283 şi *Regulamentul organic*, cap. VIII.
2) Ibidem, pg. 290.

§ 3. Dar paralel, alt eveniment şcolar se produce în această epocă: desvoltarea de pensioane particulare.

Şcolile particulare, care se înfiinţează acum în principate, sunt un rezultat al influenţei franceze şi germane. In 1831, Licourt întemeiază la Miroslava lângă Iaşi, un pension, cu Chefneux, Bagarre, C. Athanasiu, Hönig şi D. Stamati. In aceeaşi epocă, T. Burada organizează în Iaşi un pension de fete. In 1833 se întemeiază, ca o urmare a şcolii franceze precedente, bunul institut al lui Cuénim, Chefneux şi Bagarre, având ca elevi pe M. Kogălniceanu şi V. Alecsandri. In 1836, Contesa E. De Grandpré înfiinţează altul şi astfel de şcoli iau naştere nu numai în Iaşi, dar şi în alte oraşe ca Focşani, Bârlad, Botoşani, precum şi în Ţara Românească. Ele reprezentau un învăţământ intern, cu deosebire în limba franceză, idee pe care o servi cu zel francezul I. A. Vaillante.

Impotriva şcolilor străine, reacţionară Gh. Asachi, Eliade, Poenaru şi alţii, iar nemulţumirea, ei şi-o traduceau prin Eliade în versurile:

Grădinare, grădinare
Ia gândeşte-te mai bine
La primejdia cea mare
Să ne faci şcoale străine! [1])

§ 4. In Ardeal, şcolile, pe care le-am cunoscut în epoca anterioară (1780—1820), realizează progrese ca număr şi organizare, iar Blajul devine tot mai mult o mică Romă a Românilor. In acest timp, evenimentul cel mai însemnat din punct de vedere şcolar şi românesc îl formează întemeerea a noii şcoli: în 1809 se înfiinţează Seminarul din Sibiu, care avea să fie reorganizat mai târziu de Mitropolitul Andrei Şaguna, în 1812 se deschide şcoala normală din Arad, având printre profesori pe Ţichindeal şi C. Diaconovici-Loga, reprezentanţi ai curentului latinist dela Blaj. In 1828, episcopul Samuel Vulcan, întemeează un liceu românesc la Beiuş, în „folosul culturii neamului românesc"; în 1837 se deschide la Năsăud o şcoală normală; în fine la Blaj activează în jurul anului 1848 la cele trei şcoli — gimnaziu, şcoală normală şi seminar — personalităţi pătrunse de un cald naţionalism: S. Bărnuţiu, Timotei Cipariu, Ion Rusu, D. Boeru, I. Marcu şi I. Cristoceanu.

In epoca 1820—1880 figura cea mai dominantă în viaţa

1) Cf. *N. Iorga*, op. cit. pg. 267.

şcoalelor române din Ardeal este Mitropolitul Andrei Şaguna. Incă din 1846, el cerea preoţilor să se devoteze unei acţiuni de educaţie religioasă, morală şi de instrucţie elementară; în sinodul din 1850 formulă un program de întemeere şi organizare de şcoli „cu învăţători bine pregătiţi, cu cărţi scholastice bine întocmite, casă de şcoală, cuvenita înzestrare a învăţătorilor şi a şcolilor şi aşezarea inspectorilor şcolari". Imediat după ţinerea Sinodului, Şaguna trece la lucru înfiinţând multe şcoli, care erau puse sub „scutul" bisericii, încât în 1856 erau în Ardeal 600 de şcoli poporale ortodoxe. Pentru aceste şcoli, Şaguna scrie o „instrucţiune pentru învăţători" (1862), o mică didactică şi institue totodată conferinţele pedagogice.

§ 5. Pentru a încheia lucrarea de prezentare a pedagogiei sistematice româneşti din perioada 1820—1880, e necesar să mai punem în evidenţă câteva din caracterele ei dominante.

Lucrările româneşti de pedagogie *şcolară* din această epocă sunt traduceri sau compilaţii, în majoritatea lor după opere germane; cele ce tratează despre educaţia în *familie* sunt traduceri sau adaptări după cele franceze. Această procedare a autorilor români nu pare să fi fost de loc un act întâmplător sau arbitrar. Faptul că în acea epocă, publicistica de pedagogie şcolară înflorea în chip strălucit în Germania, în timp ce în Franţa apăreau lucrări interesante privitoare la educaţia în familie, dovedeşte mai curând chibzuinţa şi buna informaţie a autorilor români.

Lucrările de pedagogie românească din această epocă — deşi reprezintă traduceri şi adaptări — cuprind totuşi note proprii. Mureşanu e preocupat în frumoasa lui „dedicaţie", de importanţa ridicării neamului, prin educaţie; S. Bărnuţiu pune pentru întâia oară la Români problema educaţiei „pe măsura" sufletului românesc şi ne recomandă să nu devenim „păpuşele străinilor", Petrache Poenaru (1790—1875) luptă contra curentului, care vroia să înlocuiască în şcoală limba română cu cea franceză. La fel Eliade Rădulescu şi Gh. Asachi. Astfel, pedagogii acestei epoci tind să se ridice dela problema de educaţie a tineretului la preocupări înalte, pentru orientarea culturii neamului nostru. Ar fi doar de observat că în această pedagogie, ideia creştină nu mai constitue o preocupare esenţială, ca în cea anterioară.

Oricum însă, prin aceste opere, chiar dacă ele erau simple traduceri sau compilaţii, s'a făcut culturii şi şcolii noastre un

real serviciu: s'a întrodus în mod definitiv terminologia ştiinţifică a pedagogiei, s'a pus la dispoziţia Românilor primele studii sistematice de pedagogie şi astfel s'au pregătit condiţiile necesare pentru o epocă de înflorire a pedagogiei româneşti.

La aceste date trebue să adăugăm constatarea că în epoca 1820—1880 se organizează şcoalele celor trei grade de învăţământ şi se înfiinţează tipurile fundamentale de şcoli. Intr'însele era activă o pedagogie cu un dublu caracter: ea era umanistă în sensul că se preocupa de educaţia omului întreg şi naţională în înţelesul că urmărea desvoltarea conştiinţei naţionale româneşti.

Literatura:

N. Iorga, Istoria învăţământului românesc, Bucureşti, 1929.
V. A Ureche, Istoria Şcoalelor dela 1800—1864,
C Andreescu, Istoricul Liceului Naţional, Iaşi, 1935.
Gr. Tăbăcaru şi C. Moscu, Istoria Pedagogiei Româneşti, 1929.

CAP. III. PEDAGOGIA SISTEMATICĂ ROMÂNEASCĂ. (1880—1916).

> În luptele pentru afirmarea individualităţii noastre naţionale nu vom putea isbuti decât în măsura în care vom fi pe deplin înarmaţi cu suma de cunoştinţe, care reprezintă cuceririle minţii asupra naturii la nevoile existenţii; în măsura în care vom avea un ideal lămurit al vieţii naţionale şi în care vom avea tăria de a desfăşura o muncă stăruitoare pentru realizarea acestui ideal.
>
> *C. Dumitrescu-Iaşi*

După 1870, dar cu deosebire în jurul anului 1880, pedagogia românească intră într'o nouă perioadă de desvoltare. Tipic pentru această epocă e faptul că acum apar primele lucrări *româneşti* de pedagogie sistematică: I. Găvănescu publică *Pedagogia generală* (1899), I. Popescu, *Pedagogia* (1880), Ana Conta Kernbach *Elemente de pedagogie* etc. In consecinţă denumim noua perioadă faza pedagogiei sistematice româneşti.

Creaţia pedagogică a unui popor e totdeauna strâns legată de totalitatea cuceririlor şi realizărilor lui politice şi culturale; acestea dau sugestii, indică drumuri de lucru şi fixează acele

scopuri mari, pe care activitatea educativă e chemată să le realizeze. Creaţia pedagogică românească se supune şi ea acestei legi; de aceea în vederea înţelegerii ei, pentru noua epocă socotim necesar să precedăm expunerea pedagogiei sistematice româneşti de un scurt tablou politico-cultural al poporului român din preajma anului 1880.

a. Condiţiile generale de viaţă ale poporului român la 1880.

§ 1. In viaţa politică a poporului român, epoca din jurul anului 1880 e deosebit de importantă. Cu puţini ani mai înainte, în 1877, el îşi proclamase independenţa care venea ca o încoronare ale actelor sale politice anterioare; unirea Principatelor (1859) şi întemeerea dinastiei (1866). Din punct de vedere psihologic, proclamarea independenţii ţării, care fu urmată de alte două evenimente — un războiu victorios cu Turcii şi ridicarea ţării la rangul de regat (1881) — reprezintă un interesant tonifiant: sporea încrederea poporului român în puterile proprii, încuraja dispoziţiile de libertate şi în alte domenii decât cel politic şi stimula creaţia românească. Nu e desigur o pură întâmplare faptul că în jurul acestui eveniment, creaţia românească în literatură, ştiinţă şi filosofie înregistrează primele ei realizări de proporţii însemnate. Acum în literatură apar Ion Creangă şi M. Eminescu, cei doi mari reprezentanţi ai geniului literar român; în ştiinţă tot acum sunt activi un Gr. Cobâlcescu, Petru Poni, Spiru Haret, Lambrior, Hajdău, Xenopol şi ceva mai târziu un A. Philippide, Dr. I. Cantacuzino, Dr. Babeş, N. Iorga etc., iar în filosofie un V. Conta. Ori, împrejurările care au favorizat literatura şi ştiinţa românească trebuiau în mod firesc să încurajeze şi desvoltarea unor elemente de pedagogie sistematică românească.

§ 2. Dacă sub aspectul politicei interne, epoca de după 1877, e o perioadă nouă pentru poporul român, caracterizată prin *creaţiuni originale de valoare*, sub acela al politicei *externe*, ea e tot aşa de importantă. Un stat nou căuta printre altele să cunoască organizarea, viaţa şi creaţiile altor popoare, ca să-şi dea, la rândul său, o formă *modernă* de viaţă. România începu de aceea după 1880, o acţiune de adâncire a culturii europene. Numeroşi Români fac acum studii în centrele universitare ale Apu-

sului, studiază organizarea politică, economică şi şcolară a altor state şi, reveniţi în ţară, ei încep mai ales o acţiune de traducere în româneşte a marilor opere din literatura universală.

In sfera pedagogiei, acest fapt se oglindeşte într'o dublă direcţie: 1. Se fac *traduceri* din operele marilor pedagogi ai ţărilor de cultură şi 2. se publică *lucrări despre şcoală, educaţia şi pedagogia* altor popoare.

Dintre traduceri e locul să menţionăm: I. A. Comenius, *Didactıca magna* (trad. de P. Gâboviceanu, Buc. 1893); H. Spencer, *Despre educaţie* (Buc. 1897); H. Pestalozzi, *Cum îşi creşte Ghertruda copiii* (Buc. 1898); W. Rein, *Pedagogie* (Piatra Neamţ 1904); J. Payot, *Educaţia voinţei* (Buc. 1907); Ad. Matthias, *Pedagogia practică* (trad. G. Bogdan-Duică, Buc. 1907); P. Duproix, *Kant şi Fichte* (Craiova, 1908); H. Pestalozzi, *Leonard şi Gertruda* (Buc. 1909); Em. Martig, *Psihologia Pedagogică* (Buc. 1909); J. Locke, *Câteva idei asupra educaţiei*, (Buc. 1910); W. James, *Psihologie şi educaţie* (Buc. 1912); J. J. Rousseau, *Emil* (Buc. 1913); J. Dewey, *Şcoala şı caracterul* (Buc. 1914); Dr. Maria Montessori, *Metoda pedagogiei ştiinţifice* (Iaşi 1915); A. Binet, *Idei noui despre copii* (Buc. 1915); Ufer C. *Introducere în pedagogıa lui Herbart* (Buc. 1915); Dr. Ed. Kirkpatrik, *Bazele studiului capilului* (Buc. 1915); J. M. Guyau, *Educaţie şi ereditate* (Buc. 1916).

După prezentarea acestei liste de opere pedagogice ar fi locul să încercăm acum a degaja vre-un principiu care domină fenomenul traducerilor, dar acestei intenţii cu greu i-am putea răspunde în mod întemeiat. E cert doar că în lista de traduceri figurează multe cărţi bune, printre care pedagogii *clasici* I. A. Comenius, J. Locke, J. J. Rousseau şi J. H. Pestalozzi. Mai observăm că traducerile făcute aparţin *reprezentanţilor* tuturor *marilor curente* din pedagogia veacului al XIX şi chiar a unora din veacul nostru, ceeace a constıtuit o dovadă că predomină interesul pentru o cunoaştere multilaterală a isvoarelor.

In cadrul acestei epoci, în deosebi după 1900, pedagogia românească a cunoscut un nou fenomen: un început de pedagogie *comparată*. V. Erbiceanu, referă despre *„sistemul american de educaţie"* (Bucureşti 1904); V. Demetrescu despre *„şcoalele secundare din Frankfurt a. M.*. (Ploeşti 1910), G. A. Dimitrescu în *„Din Germania"* relatează despre „studiul geografiei în învăţământ" (Bucureşti 1910), A. Demolins despre *„In ce constă superioritatea Anglo-Saxonilor"* (traducere);

Florian Cristescu informează despre *„Invățământul popular în Bulgaria" (1910);* Teodor T. Burada, marele folklorist român, publică *„Cercetări despre școale românești în Turcia"* (215 pg.) și I. Isbășeanu *„Invățământul pedagogic în Elveția franceză* (București 1916).

Studiul comparativ al educației și instrucției pe popoare sau state e menit să adâncească cunoașterea pedagogică; dar nu e mai puțin adevărat că multilateralitatea vederilor pedagogice, pe care astfel de studii o ocazionează în mod firesc, contribue la promovarea unui spirit eclectic. De pretutindeni deci vin fapte care să favorizeze predominarea eclectismului în pedagogia românească.

§ 3. Dar epoca ce ne preocupă nu se poate înțelege bine, dacă nu amintim că ea evoluiază sub influența *Weltanschauungului intelectualist,* întregit cu cel *pozitivist.* Acest crez despre lume și viață orientează spiritele în direcție *intelectualistă,* conform tezei lui Comte (savoir c'est prévoir; prévoir c'est pouvoir) și *naturalistă,* deci antimetafizică.

In domeniul pedagogiei, noua concepție produce influențe profunde. Fiindcă pedagogia intelectualistă e făcută de Herbart și școlarii săi, Herbartianismul deveni stăpân pe școală și educație. Acum preocupările pedagogice gravitează în jurul temelor esențiale ale herbartianismului: planul de lecție, metoda, treptele formale, materia de învățământ. Astfel în centrul pedagogiei stăteau *problemele de învățământ.*

Pe de altă parte, pozitivismul, fiind antimetafizic, determină scăderea interesului pentru filosofie, dar cu deosebire pentru religie. E vremea, în care instrucția religioasă — instrucție predominantă veacuri întregi în școala românească — își pierdu influența, devenind un obiect de periferie al școlii.

§ 4. Imediat după 1880, viața spirituală românească străbătu o epocă de criză, explicabilă prin aceea că „independența" și „regatul" nu aduseseră toată fericirea așteptată. Noua stare de spirit se oglindește în literatură și cu deosebire în poezia lui Eminescu. Dar ulterior, avu loc, ca reacție, proectarea unui nou ideal de viață: lupta Românilor pentru unitatea națională. Urmărirea unui ideal național e în fond o mare problemă pedagogică, cum a exprimat-o Fichte în «Reden an die deutsche Nation», fiindcă el orientează energiile, le unește și le stimulează.

Un mare ideal naţional a fost pentru toate popoarele o mare sursă de viaţă activă.

In viaţa noastră pedagogică, noul ideal a stimulat o mare acţiune educativă în fruntea căreia alături de pedagogi, au stat poeţi ca: O. Goga şi St. O. Iosif, profesori ca N. Iorga, A. D. Xenopol, S. Mehedinţi şi alţii, dar cu deosebire şcoala, care în cadrul serbărilor ei, folosia poezia, muzica şi istoria românească spre a pregăti spiritele pentru unitatea naţională.

b. Direcţiile principale de idei din pedagogia sistematică românească.

Din variatele condiţii politice şi culturale ale epocii s'a născut în cultura românească o literatură pedagogică ce reprezintă mai multe direcţii. Succesul intelectualismului şi pozitivismului, care determinară un anumit „Stimmung" — încrederea oarbă în puterea cunoaşterei — a încurajat înflorirea pedagogiei *intelectualiste;* la rândul lor influenţele umanismului, care fuseseră puternice în epoca anterioară, promovară o pedagogie umanistă; în fine scientismul încurajă mai târziu, după 1900 sub influenţa Apusului, o pedagogie experimentală. In toate însă, străbătea ca un fir de aur ideea naţională, sub forma preocupării de a trezi conştiinţa naţională şi a ridica poporul român din punct de vedere cultural şi politic.

1. Pedagogia intelectualistă.

In perioada 1880—1916, şcoala şi educaţia românească se găsesc în primul rând sub influenţa pedagogiei intelectualiste. Acest caracter e aşa de predominant încât atunci se putea face constatarea că fiecare autor de studii pedagogice îşi recomandă cartea cu promisiunea că „el vinde cea mai bună marfă din prăvălia lui Herbart".

Această pedagogie, care e expusă mai în toate lucrările de pedagogie, de didactică generală şi specială din acea epocă (V. Gr. Borgovanu, P. Pipoş, Ion Popescu, St. Velovanu, Gr. Patriciu, Ana Conta Kernbach, etc.) cucerea spiritele prin ideile întemeetorului ei. Herbart reprezinta educaţia în vederea moralităţii prin instrucţiune; el vede scopul educaţiei în omul de caracter, care în fond e o sinteză de două proprietăţi: inteligenţă plus voinţă raţională şi concepe educaţia ca un proces de

construcţie a sufletului. „Sufletul — observă el — se construeşte cu reprezentări aşa cum corpul uman se desvoltă prin fibrele lui", iar reprezentările — termen luat în sensul vechiu grecesc de *idee* — constituesc unicele produse ale sufletului: replicele lui la lumea externă.

Reprezentanţii nouei pedagogii alcătuesc o grupă interesantă de cercetători: toţi sunt profesori de pedagogie la şcoalele normale şi seminarii; mai toţi şi-au făcut, pe lângă studii în ţară, studii în universităţile şi institutele germane; în fine majoritatea lor este originară din Ardeal. Munca şi influenţa lor le dă dreptul la o scurtă prezentare.

§ 1. Vasile Petri[1]) (1833—1905) e „un ales pedagog al Ardealului", unde trecea atunci ca cel mai bun metodician din Transilvania.

Născut în satul grăniceresc Mocod din judeţul Năsăud, Vasile Petri a făcut şcoala primară şi şcoala normală din Năsăud, a ajuns învăţător la 17 ani, ca, după trei ani, să plece la Praga unde a frecventat cu sârguinţă cursurile pedagogium-ului. Reîntors acasă, el e numit mai întâiu învăţător, apoi profesor preparandial şi directorul şcolii normale din Năsăud, profesor la Deva, şi în urmă, inspector şcolar la Orlat. Om foarte activ şi cu multă experienţă practică, el a publicat trei reviste pedagogice şi mai multe lucrări cu caracter didactic: 1. Scriptologia sau metodica scris-cetitului la copiii mici (Sibiu 1872), 2. Instrucţiune pentru învăţători (o metodică, Sibiu, 1872), 3. Sistemul metric (Sibiu, 1875), 4, Plan de lecţiune (Năsăud, 1872).

In pedagogie, V. Petri era un eclectic, călăuzit de două idei: 1. educaţia poporului prin cultură, cum o cerea Pestalozzi, 2. educaţia omului prin instrucţie, cum o recomanda Herbart.

Ca dascăl român, V. Petri şi-a închinat munca şi lupta lui exclusiv pentru cauza românească. Naţionalismul lui se revarsă în două direcţii: în afară, el urmăria apropierea sufletească şi culturală de România liberă şi celelalte provincii româneşti, iar în Ardeal dădu o luptă acerbă pentru cultura românească[2]).

§2. Ion Popescu[3]) (1832—1892) e un alt însemnat

1) Cf. *S. Manoliu*, Un ales pedagog al Ardealului (în „Icoana unei şcoli", Năsăud, 1930, pg. 169—203.
2) Cf. *Sandu Manoliu*, op. cit. pg. 199.
3) Cf. *Enciclopedia Română* vol. III, pg. 642—643.

pedagog român din această epocă, exercitând influenţe, atât ca teoretician cât şi ca pedagog practic. S'a născut în comuna Caţa (Transilvania), a studiat teologia în Sibiu şi filosofia la Leipzig, iar în 1860, a fost numit profesor al Seminarului Andreian din Sibiu, unde a funcţionat până la finele vieţii lui (1892).

Activitatea ştiinţifică a lui Ion Popescu a făcut epocă în evoluţia pedagogiei româneşti. In 1863, el publică *Organul pedagogic* (Sibiu); în 1868, *Compendiu de pedagogie* apoi *Psihologia empirică* şi *Pedagogia*, ultima fiind lucrată, cum declară autorul, pe bazele psihologice şi etice ale realismului herbartian" (retipărită de S. Velovanu în 1892).

Ion Popescu a mai publicat şi o „Manuducere" care să dea învăţătorilor „îndrumările metodice necesare" şi un abecedar bazat pe „cuvintele normale" şi lucrat pe temeiul consultării „mai multor pedagogi practici şi mai ales a operelor lui A. Haesters"; în fine a colaborat la publicaţiile ardelene „Educatorul" şi „Transilvania".

In pedagogie, Ion Popescu se prezintă ca primul pedagog român herbartian; ideile marelui pedagog german, el le cunoscuse prin T. Ziller, elevul lui Herbart, pe care-l audiase ca student la Universitatea din Leipzig.

Educaţia, Ion Popescu o defineşte „*o funcţie de favorizare a desvoltării fireşti*, căreia să i se dea o direcţie nestrămutată spre *moralitate*, adică formând omul cu tendinţele ideale, prin formarea minţii ca şi a inimii, în conformitate cu moralitatea, spre a ajunge la idealul personalităţii omeneşti, la formarea caracterului moral" (I. Popescu, Pedagogia p. 36—37). Aci, el recomandă ca orice herbartian un învăţământ de idei, căci „din desvoltarea ideilor rezultă fenomenele mai complicate, cunoscute sub numele de inteligenţă, memorie şi fantezie, care constituesc cultura minţii" (ibidem p. 103—105).

Ion Popescu voia cărţi instructive şi plăcute, bazate pe interesul copilului, cu recomandarea: să nu-i dăm nimic copilului „ce trece peste priceperea lui". In formularea normelor didactice, el reedita ideile lui Ratichius şi Comenius, după care în învăţământ să mergem dela uşor la mai greu, dela apropiat la îndepărtat, dela cunoscut la necunoscut. Prin I. Popescu ne vedem intraţi adânc în pedagogia şi didactica germană.

§ 3. V. Gr. Borgovanu[1]) (1850—1923), elev al pedagogului Vasile Petri, este profesorul de pedagogie care a fost în regat cel mai influent dascăl de pedagogie din această epocă. Născut în Satul Nou de Jos (Noeni, jud. Năsăud), el şi-a făcut studiile la Năsăud, Bistriţa şi Viena, unde a frecventat cursuri de filosofie şi teologie pentru a le termina la Oradea Mare, în 1876. In acelaş an, el a fost numit profesor de pedagogie la preparandia din Gherla, unde a funcţionat până la 1888. Apoi trece în Vechiul Regat ca profesor de pedagogie la Şcoala Normală din Bucureşti (1888—1900), Bârlad (1900—1901), la Liceul Sf. Sava (1901—1912) şi la Şcoala Normală din Turnu-Severin (1912—1919), de unde iese la pensie în 1919.

In pedagogia românească, V. Gr. Borgovanu şi-a dobândit merite deosebite atât ca pedagog teoretic cât şi ca pedagog practic, desfăşurând o activitate entuziastă şi rodnică pentru formarea învăţătorilor. Nevoile învăţământului normal şi primar l-au făcut să publice numeroase manuale didactice pentru cursul primar (în colaborare cu A. Odobescu) şi lucrări de pedagogie şi metodică pentru învăţători, precum şi diverse studii şi articole în vederea popularizării ideilor pedagogice. Dintre aceste publicaţiuni, mai însemnate au fost Istoria pedagogiei (Ed. I, 1897; ed. *II 1915); Indreptar teoretic şi practic pentru învăţământul intuitiv* (Gherla 1885), o lucrare de compilaţie, cum singur o mărturiseşte, după V. Petri, Ion Popescu, A. Diesterweg, Zeiger, Richter, Dambeg şi altele; *Povăţuitorul pentru Clasa I şi II* (Bucureşti 1890) şi *Ionel* — o lucrare inspirată de opera *Emil* a lui J. J. Rousseau.

Gândirea pedagogică a lui Borgovanu e o sinteză de idei, împrumutate dela mai mulţi pedagogi mari şi influenţi din acea epocă, pe care i-a cunoscut mai ales prin profesorul său Dittes, dela Universitatea din Viena, acesta fiind el însuşi un spirit eclectic. Sub influenţa gândirii *pestalozziene*, pe care şi Dittes o reprezenta, Borgovanu cerea un învăţământ intuitiv. „Pune, o educatorule — spunea el — o asemenea temelie de intuiţiuni şi aşa vei începe a clădi pe stâncă şi edificiul nu se va clăti niciodată". Tot sub influenţa lui Pestalozzi, el cere ca educaţia să ţie pas cu cultura poporului, iar învăţătorul să fie învăţător nu numai între cei patru pereţi ai şcolii; învăţătura lui să se resimtă în întreaga comună

1) Cf. *D. Goga*, Pedagogul V. Gr. Borgovanu, Cluj, 1935; *Ion P. Lazăr*, Din viaţa şi activitatea pedagogică a lui V. G. Borgovanu, Şimleul Silvaniei. 1908.

Din pedagogia *herbartiană*, Borgovanu ia ideea de metodă şi treptele formale, pe care le aplica cu multă conştiinciozitate, aşa încât se dusese vestea. Acest ecou al activităţii lui pedagogice i-a adus însă învinuirea de pedanterie şi i-a ocazionat lui Carageale să scrie acele pagini de critică severă, ironizând pe „pedagogul de şcoală nouă".

Ca ardelean, Borgovanu reprezintă şi ideea unei educaţii *naţionale*, dar prin ea ţine să înţeleagă altceva decât ceeace se explicase până acum. Pentru acest pedagog, educaţia naţională însemnează o educaţie în vederea ridicării morale şi economice a ţărănimei şi o acţiune de îndrumare prin şcoală spre muncă şi temperanţă şi spre naţionalizarea muncii agricole, a comerţului şi a industriei.

§ 4. Şt. Velovanu (1852—1926) e un alt pedagog român. Bănăţean de origină, născut în Rusca Montană, el a urmat filosofia la Viena şi pedagogia la Gotha, iar după terminarea studiilor a fost numit profesor şi apoi director la Institutul pedagogic din Caransebeş. De aici, el a trecut profesor de pedagogie la Bucureşti, Câmpulung şi Craiova, unde a desfăşurat o activitate profesorală remarcabilă.

Ştefan Velovanu are o activitate publicistică, caracterizată printr'o informaţie bogată. A publicat *Prelegeri de propedeutică pedagogică* (Caransebeş 1886); *Intemeerea psihologică a actelor de gândire* (Caransebeş 1890); *Cercul apercepţiei* (Bucureşti 1895) şi *Metodicele* speciale ale obiectelor de învăţământ primar, toate fiind scrise în spiritul intelectualismului.

§ 5. Petru Pipoş e deasemenea un pedagog român din şcoala herbartiană. După ce a studiat la Universitatea din Cluj, el a fost numit profesor la institutul pedagogic din Arad. A publicat o pedagogie care este o compilaţie, cum o mărturiseşte singur, în prefaţă: „Isvoarele principale de care m'am servit sunt Die Pädagogik in übersichtlicher Darstellung de H. R. Ruegg ed. VI 1885; Pedagogia lui Ion Popescu, ed. II 1892 şi A. Neveléstudomány, Kézikönyve de Felméri Lajos", 1890). P. Pipoş a mai publicat *Istoria pedagogiei* (Arad 1892) şi *Metodica şcoalei poporale* (Arad, 1887).

§ 6. Gr. Patriciu a fost profesor de pedagogie la şcoala normală din Bârlad. Profesor cu studii făcute la Leipzig, el a

publicat: *Friedrich Eberhard von Rochow* und dessen pädagogische Bedeutung (Leipzig 1892), *Didactica generală* cu privire la învăţământul primar (Bucureşti 1895) şi *Didactica specială* sau metodica învăţământului în şcoala primară (Galaţi 1894).

§ 7. Ana Conta Kernbach[1]) (1865—1921), un model de voinţă, de tărie de caracter şi de alte podoabe sufleteşti, (sora filosofului V. Conta şi soţia poetului Gheorghe din Moldova), a fost profesoară de pedagogie la şcoala normală din Iaşi, directoare de şcoală şi inspectoare a învăţământului secundar. Ea a publicat: *Elemente de pedagogie* (Iaşi 1907); *Elemente de metodică* (Iaşi 1905), *L'effort volontaire,* (Bruxelles 1913) şi *l'education manuelle,* două comunicări la congresul de pedagogie din Bruxelles. Mai scrie biografia lui V. Conta, fratele său, un volum de cugetări „Pulbere" şi „Şcolare" precum şi articole de pedagogie.

Pentru A. Conta, pedagogia e o ştiinţă practică. „Pedagogia — scrie ea — are mare asemănare cu medicina. Şi una şi alta implică răspundere multă şi una şi alta cer individului chemat să le practice cu isbândă, pregătire îndelung căpătată, disciplină intelectuală încercată, fineţe de analiză şi acea putere nedefinită de instruire, ghicire, de prelucrare mai departe decât cele date; daruri care care nu se pot căpăta fără dispoziţiuni fireşti remarcabile". In mod just vedea ea şi educaţia, observând că „prin educaţie înţelegem propăşire, ducere dacă nu la deplinătate, cel puţin la maximum de perfecţionare, pe care-l îngăduesc natura individului şi condiţiile lui de traiu" (Elemente de pedagogie, p. 8).

§ 8. P. Gârboviceanu a fost profesor de pedagogie la seminarul central din Bucureşti. El a publicat *Die Didaktik Basedows im Vergleich zur Didaktik Comenius*, Bucureşti, 1887) şi a tradus „Didactica Magna" de I. A. Comenius.

Toţi aceşti pedagogi aparţin şcolilor normale, în al căror cadru ei erau chemaţi ca profesori să desfăşoare în primul rând o activitate didactică şi educativă; dacă în plus ei au avut şi preocupări ştiinţifice mai înalte, publicând studii şi articole de pedagogie, meritul lor e cu atât mai mare. Cert e însă că activitatea acestor profesori pe terenul pedagogic a fost de mare

1) Pentru A. Conta-Kernbach, cf. *E. C. Sporea*, Vieaţa şi Opera Anei Conta-Kernbach, Revista Generală a Invăţământului, IX, pg. 597—604.

folos pentru şcoala românească, mai ales că ea venia într'o epocă în care cele două universităţi din Iaşi şi Bucureşti nu-şi putuseră oferi contribuţia pedagogică chiar dela întemeerea lor. Dar după 1890 situaţia pedagogiei româneşti se îmbunătăţi, căci universităţile intervin în mişcarea pedagogică atât prin profesorii de specialitate — I. Găvănescu şi C. Dumitrescu-Iaşi — cât şi prin alţii ca C. Rădulescu-Motru, S. Mehedinţi, etc., care manifestau preocupări de pedagogie teoretică şi practică.

2. Pedagogia umanistă.

Pedagogia teoretică românească, era, mai ales atâta timp cât se raporta la învăţământ, o pedagogie herbartiană, propunându-şi ca scop educativ: formarea caracterului moral; ca preocupare esenţială: învăţământul, iar ca drum pedagogic: tehnica didactică a treptelor formale. In plus, ea era şi o pedagogie *individualistă*, întrucât se concentra să desvolte individualitatea; şi *şcolară*, fiindcă ea se preocupa de un anumit individ: de şcolar.

Dar pedagogia teoretică românească numără alături de autorii menţionaţi şi câţiva pedagogi, care, în expunerile sistematice ale lucrărilor lor, întregesc principiile herbartiene, cu idei din alţi pedagogi ca J. Locke, J. J. Rousseau, Pestalozzi şi alţii. Prin aceasta, fără a învinge intelectualismul, ei încearcă să învingă individualismul, printr'o sinteză între pedagogia individuală şi socială, proectând ca ideal educativ „un om" care să caute fericirea proprie şi binele colectivităţii şi critică intelectualismul pentru a cere în schimb o educaţie care să însemne o desvoltare a individului, nu numai intelectuală, dar şi religioasă, estetică şi orientată de *umanism*. Acest fapt ne determină să denumim nou direcţie *pedagogia umanistă*.

I. Găvănescu[1]). In perioada 1890—1916, pedagogul român cel mai reprezentativ al acestei direcţii e I. Găvănescu, considerat de mult „Nestorul pedagogiei româneşti". Faţă de întinsa lui activitate şi considerând totodată situaţia lui de profesor universitar de pedagogie timp de 44 ani, la universitatea din

1) Despre I. Găvănescu cf. *Dr. H. Brandsch*, Rumänische Pädagogen der Gegenwart, Sibiu, 1936, pg. 49—62; *C. Narly*, Opera pedagogică a profesorului I. Găvănescu, Bucureşti, 1929; *St. Bârsănescu*, Unitatea Pedagogiei contemporane, Iaşi, 1936, pg. 38—40.

Iaşi, simţim nevoia să ne oprim mai mult asupra lui, pentru a-i prezenta mai pe larg viaţa, opera şi gândirea.

§ 1. I. Găvănescu s'a născut în anul 1859, în com. Găvanele din jud. Buzău. După studiile primare, secundare şi universitare, făcute în ţară, el a plecat în Germania pentru noui studii de filosofie, învăţând la Berlin între anii 1883—1887 cu profesori străluciţi ca Ed. Zeller, W. Dilthey şi Fr. Paulsen, de Gyzycki, Ebbinghaus, Treitschke, Curtius ş. a.. Aici îşi luă el şi doctoratul în filosofie cu Zeller, Dilthey, Wagner şi Tobler cu lucrarea „Versuch einer zusammenfassenden Darstellung der pädagogischen Ansichten J. Lockes".

Revenit în patrie, el ocupă catedra de pedagogie dela Universitatea din Iaşi, funcţionând ca profesor universitar din anul 1888 şi până în 1932, când a eşit la pensie. In Iaşi, el a mai fost un timp director al vechei şcoli normale superioare, apoi director al Seminarului Pedagogic Universitar, dela întemeerea acestuia (1899—1932).

Activitatea publicistică a lui I. Găvănescu e întinsă şi multilaterală. Mai întâiu el a tipărit o serie de cursuri pentru uzul studenţilor şi al elevilor de liceu ca: *Psihologia* (1890); *Etica* (1893); *Curs de pedagogie* generală (1899); *Istoria pedagogiei*, 3 vol. şi *Didactica generală*. Apoi el publică studii de estetică literară (*Meditaţiile poetului Gr. Alexandrescu*, 1903; *Chestiuni de filosofie, estetică, etică şi psihologie* 1928), de politică (*Partidele politice*, 1905; *L'Ame roumaine dans la guerre mondiale*, 1919; *La o răspântie a istoriei naţionale*, 1923; *Imperativul Momentului istoric* 1928; *Educaţia eroică*, 1926) şi câteva opere literare (*O carte de vizită*, 1898; *Gura lumii* 1909; *Ursita* 1911). Deosebit I. Găvănescu a mai publicat două reviste: *Cultura română* (1903—1909) şi *Buletinul Seminarului Pedagogic* (1926—1931) ca organe în care el îşi spunea cuvântul asupra diferitelor probleme şi evenimente pedagogice şi culturale precum şi studii şi articole ca: *Ideile pedagogice ale lui John Locke* (Iaşi 1899); *Pedagogia militans* (1932); *Pentru educaţia morală* (1932); *Une idée en marche* (1926); *Fiinţa şi menirea universităţilor* (1907); *Zigzaguri şi popasuri* (trei serii, Iaşi 1929—1930, 1932). Din toată această operă, aci ne interesează numai lucrările lui pedagogice pentru a degaja din ele elementele şi caracterele gândirii sale.

§ 2 In opera lui I. Găvănescu găsim atât o interesantă prezentare a pedagogiei ca ştiinţă cât şi o concepţie despre educaţie. Ele ne interesează deopotrivă atât pentrucă prin ele luăm cuno-

ştinţă de o primă prezentare a unei concepţii sintetice de pedagogie românească, cât şi pentrucă ideile sale întăresc caracterizarea pe care am făcut-o mai sus unei părţi însemnate a pedagogiei româneşti din această epocă.

Pentru I. Găvănescu, pedagogia e o ştiinţă care se compune: din trei părţi: Pedagogia generală sau filosofică, pedagogia practică sau metodologia[1]) şi istoria pedagogiei. Pedagogia generală are ca obiect patru probleme: 1. Problema dacă pedagogia este o ştiinţă sau dacă poate fi: 2. Problema educabilităţii; 3. Problema scopului educaţiei şi 4. Problema mijloacelor de care dispune arta educativă pe baza cunoaşterei ştiinţifice a naturii omeneşti.[2]) Odată aceste probleme stabilite, I. Găvănescu încearcă rezolvarea lor.

Pentru gânditorul român, pedagogia e o ştiinţă posibilă, o ştiinţă constituită din o sumă de adevăruri sau de cunoştinţe adunate şi concentrate în jurul aceleaşi probleme de interes practic: problema educaţiei.[3]) Ei îi vin în ajutor ca ştiinţe auxiliare psihologia şi etica, pe care le fixase şi Herbart.

Problema educabilităţii el ţine să o cerceteze dialectic, referindu-se la teoriile filosofice emise de Descartes, Locke, Helvetius, Schopenhauer ş. a. ca să conchidă: „educatorul poate fi comparat cu un om care poate modifica albia unui râu, dar care nu va putea niciodată să facă ca râul să pornească din vale în deal. Educaţiunea influenţează profund asupra individului; ea va putea modifica mai uşor caracterele ce formează natura individului cu cât acestea vor fi de o formaţiune mai recentă"[4]). Deci relativ mai uşor de modificat vor fi caracterele moştenite dela părinţi. Caracterul naţional va cere o influenţă şi mai îndelungată şi mai întinsă spre a-l schimba.

Idealul sau scopul educaţiei capătă la I. Găvănescu o formulare care ţine de caracterul eclectic al gândirii lui. Profesorul ieşan cere educaţiei realizarea unui om care să caute fericirea proprie şi binele colectivităţii sau care are datoria „a pregăti armonizarea vieţii individuale cu cea socială..."[5]) sau cum observă Brandsch, că după părerea sa, „scopul pedagogiei trebuie să fie de a aduce în unison viaţa individuală a oamenilor cu necesitatea vieţii colective a comunităţii sociale al cărui

1) Cf. *I. Găvănescu*, Pedagogia Generală, pg. 37.
2) Ibidem, pg. 39.
3) Ibidem, pg. 46.
4) Ibidem, pg. 99.
5) Ibidem, pg. 96.

membru este fiecare"[1]). Precum se vede, Găvănescu urmărea o conciliere între direcția individuală și socială a educației.

Tehnica educației s'a bucurat și ea de o tratare deosebită în opera lui Găvănescu. Aci el se arată partizanul mijloacelor blânde în educație, recomandând exemplul ca mijlocul cel mai eficace și un regim de disciplină blândă.

Pedagogia lui I. Găvănescu are un caracter eclectic, căci multe elemente din cuprinsul său au o înrudire strânsă cu elemente din mai multe sisteme pedagogice străine. Astfel definiția, pe care I. Găvănescu o dă educației, are multă înrudire cu aceea a lui Dilthey. „Prin educație, — observă Dilthey, — înțelegem activitatea după plan prin care adulții caută să formeze viața psihică a tinerilor"[2]). Ori I. Găvănescu definește educația aproape la fel: „a educa înseamnă — după el — a exercita conștient și intenționat, cu plan și cu metodă o înrâurire asupra omului". Mai departe Dilthey observă că „Educația tinerilor — privită dintr'o latură — e desvoltarea și evoluția unei vieți psihice unitare, individuale și cu valoare proprie; de altă parte, ea e activitatea de care depinde conservarea și sporirea forței creatoare a societății în organele ei. Educația are deci două scopuri bine distincte. Ea vrea pentru indivizi o evoluție care să-i mulțumească și ea mai vrea o desvoltare care să corespundă intereselor societății". Și Dilthey conchidea că „cea mai înaltă regulă e aci: „forțele psihice din națiune să le conducem spre o carieră a vieții și să le formăm pentru acel scop prin care ele realizează cât mai bine, fericirea pentru sine și folosul pentru întreg".[3]) La Găvănescu aceleași idei sunt redate în definiția educației: „a educa — scrie el — înseamnă a exercita conștient și intenționat, cu plan și metodă o înrâurire asupra omului, în scopul de a forma din el un isvor statornic de fericire și pentru societate și pentru el însuși, desvoltându-i și disciplinindu-i inteligența, afectivitatea și voința prin conformarea lor funcțională la legile logice, morale și estetice, dându-i odată cu aceste deprinderi, normele de funcțiuni sufletești generale, o anumită specializare de activitate, în urma căreia individul să devină în organismul social un membru util și necesar, conștient de rolul său în mecanismul vieții totale"[4]).

1) *Dr. H. Brandsch*, op. cit. (traducere românească) pg. 146.
2) Cf. *W. Dilthey*, Pädagogik, Berlin, 1934. (Gesammelte Schriften, vol. IX, Berlin, 1934).
3) *Ibidem*, pg. 197.
4) *I. Găvănescu*, Pedagogia generală, pg. 119.

Aceste idei, el le repetă în cadrul capitolului idealului educației-ideal care după el constă în „a pregăti armonizarea vieții individuale cu cea socială, a desvolta acele facultăți sufletești care au ca funcțiune participarea la viața spirituală a societății, și a-i da un rost activ în organismul social, o cariera"[1]).

E drept că în cuprinsul definiției lui I. Găvănescu întâlnim câteva rânduri pe care nu le-am găsit în definiția lui Dilthey, acelea în care el fixează educației, ca datorie, să desvolte și să disciplineze inteligența, afectivitatea și voința. Acest plus se pare că i l-a inspirat profesorului ieșan, pedagogia epocei care, la fixarea formelor de educație, se inspira din psihologia facultăților.

§ 3. Pedagogia practică l-a preocupat deasemenea pe I. Găvănescu în grad înalt, căci ea indică educatorului procedeele întregei sale activități.

I. Găvănescu și-a pus în opera sa problema planului de lecție — temă fundamentală pentru pedagogia din epoca lui — pentru a o rezolva printr'un sistem de trepte formale care — cum observă și Dr. H. Brandsch — „nu sunt cu totul independente de acelea emanate dela Herbart și elevii săi". După I. Găvănescu, un învățământ trebue să se desfășoare într'o formă agreabilă, iar în acest scop planul de lecție se va compune din a) Recapitularea lecției trecute. b) Tranziția și anunțarea lecției noi. c) Intuiția, d) Tratarea, e) Corelația, f) Aplicarea și g) Humanism. Deși această nomenclatură a treptelor formale nu e aceea a pedagogilor herbartieni, totuși I. Găvănescu aparține gândirii acelei epoci care pleca dela teoria individului — atom social și formula un plan tip pentru toate categoriile de lecții. Aceste „trepte formale" s'au introdus în practica școlară, căci profesorul de pedagogie dela Iași era un spirit tenace, care cerea profesorilor și studenților săi în cadrul seminarului pedagogic, o conformare strictă și perseverentă.

I. Găvănescu a mai formulat și principii de învățământ, care să asigure educația integrală a tinerilor: principiul corelației, al intuiției și al euristicei, care tind la educarea inteligenții; principiul humanist în vederea educării sentimentelor și al activismului, pentru exercitarea voinții și fixarea caracterului în deprinderi de acțiune[2]). Cum ușor se poate vedea, la fundarea acestor principii, autorul lor se lasă orientat de psihologia facul-

1) *Ibidem*, pg. 129.
2) *I. Găvănescu*, Privire de reculegere în trecut și de orientare în viitor, Buletinul Seminarului Pedagogic Universitar, an. III, Nr. 3, pg. 9.

tăţilor, care, înainte de războiul mondial dicta pedagogiei multe din teoriile şi concepţiile ei.

Spirit logic şi de aceea iubitor de claritate — cărţile sale sunt scrise într'un stil limpede — I. Găvănescu a ţinut să indice studenţilor chiar şi punctele de vedere ale criticii unei lecţii. După el, o lecţie trebue judecată după: 1) claritatea (logică, formală şi ştiinţifico-pozitivistă); 2) interesul practic; 3) spontaneitatea elevilor; 4) asimilarea lecţiunii; 5) ideia umanistă; 6) aplicaţiile; 7) ţinuta generală a practicantului: mimica, tonul, mişcările; 8) ordinea şi disciplina în clasă[1]). Cu astfel de calităţi de ordine şi precizie, I. Găvănescu a isbutit să formeze profesori capabili să desfăşoare lecţiile cu talent şi, ceeace e esenţial, să pună în evidenţă valoarea teoriei şi practicei pedagogice.

Ca o complectare a poziţiei lui I. Găvănescu faţă de treptologia germană e necesar să mai amintim că el a criticat intelectualismul herbartian şi cu deosebire psihologia lui Herbart. Impotriva acestuia, el a propus educaţia religioasă şi estetică a copilului şi a susţinut ideea că toată educaţia trebue să fie o orientare a evoluţiei individului spre bine, moral, superior sau, cu termenul său, spre umanism[2]). „La seminarul nostru pedagogic — observă I. Găvănescu — se urmăreşte în practică, sistematic, pe baza unor teorii lămurite, prin lecţiile de toate zilele şi orele, influenţarea sentimentului, cu prilejul dării cunoştinţelor, dexterităţilor: ideia sau preocuparea social-humanistă *(Principii de educaţie*, Bul. Sem. ped. I, 1, p. 6).

In domeniul mijloacelor educative, Găvănescu pare a fi debitor lui John Locke, pe care l-a studiat în lucrarea sa de doctorat „Versuch einer zusammenfassenden Darstellung der pädagogischen Ansichten John Lockes in ihrem Zusammenhang mit seinem philosophischen System". Cu Locke, el deosebeşte două categorii de mijloace educative: unele care isvorăsc din plăcere şi altele care isvorăsc din durere şi de acord cu gânditorul englez respinge din educaţie mijloacele brutale, barbare[3]) şi recomandă întrebuinţarea mijloacelor care se adresează instinctelor puternice ca: simţul onoarei, simţul colectivităţii, instinctul de mişcare şi de imitare, etc.. In plus faţă de J. Locke, Găvănescu preţueşte şi sugestia ca un bun mijloc de educaţie.

---

1) *I. Găvănescu*, Sumarul scurt al cuprinsului conferinţelor profesorale, pe anul 1899—1900, Bul. Sem. Ped. Univ., an. I, No. 1, pg. 76.
2) Noţiunea *umanism*, el o foloseşte în sens goetheian.
3) De aceea, în învăţământ, I. Găvănescu părea fi pentru „le système du moindre effort".

I. Găvănescu se preocupă şi de educaţia fizică. Aci el e partizan nu al sistemului german, ci al celui englez, dar totodată el priveşte favorabil, exerciţiile militare pentru valoarea efectelor lor educative.

I. Găvănescu a arătat preocupări accentuate pentru educaţia naţională atât în epoca ce precede răsboiul mondial, cât şi după terminarea lui. Acesteia, el îi fixează ca scop „conservarea caracterelor naţionale şi a proprietăţilor morale care sunt în stare să ridice valoarea poporului în lume, apoi înlăturarea tuturor influenţelor care i-ar putea tulbura procesul de cristalizare a tipului popular şi în fine căutarea acelor influenţe care, prin puterea lor, ar putea promova şi întări propria naţionalitate". [1])

§ 4. Partea III-a a operei lui I. Găvănescu constă din opere de istoria pedagogiei. In acest domeniu, dacă facem abstracţie de lucrarea sa asupra ideilor lui J. Locke, care reprezintă teza de doctorat, I. Găvănescu a publicat doar un curs de istoria pedagogiei în trei volume, pe care după războiul mondial l-a retipărit orescurtat, într'un singur volum.

In istoria pedagogiei, I. Găvănescu prezintă biografii intelectuale pentru marii pedagogi, într'o formă atrăgătoare aşa încât ele se pot citi uşor. Ca fond, mai ales în primul şi al doilea volum, el urmează de aproape expunerea talentatului său profesor Wilhelm Dilthey din „Pädagogik, Geschichte und Grundlinien des Systems (Gesammelte Schriften, vol. IX, Berlin, 1934).

In cursul activităţii sale academice, I. Găvănescu având des prilejul să se pronunţe atât asupra menirii universităţilor, cât şi asupra seminariilor pedagogice, e util să indicăm punctul său de vedere asupra acestor instituţii, atât fiindcă acesta era unul din acelea, care făceau autoritate, cât şi pentru a obţinea un tablou cât mai complet asupra gândirii profesorului ieşan.

După I. Găvănescu, „menirea tradiţională a unei universităţi în acord cu însăşi concepţia ei logică, este triplă: să producă ştiinţă, să pregătească oameni de ştiinţă şi să propage ştiinţă". Referindu-se la ştiinţă, el îi atribue două scopuri, „după cele două ţinte fireşti, urmărite de inteligenţa omenească în funcţiunea ei de cunoaştere. Omul caută să cunoască sau numai pentru a cunoaşte, pentru satisfacerea unei curiozităţi mintale, care tinde la înţelegerea lumei... sau... pentru a stăpâni natura

1) Ibidem, pg. 191.

lucrurilor, supunând-o la satisfacerea nevoilor noastre de tot felul: şi atunci se face ştiinţă pentru viaţă"[1]).

Considerând că „în formarea educatorilor e în joc conservarea morală a omenirii" şi că „ţările ursite să-şi aşeze viaţa culturală pe temelii trainice: ...s'au grăbit să-şi creeze instituţii pentru prepararea educatorului[2]), I. Găvănescu a luptat pentru organizarea seminariilor pedagogice universitare. Acestora el le fixa un îndoit scop:

1. „De a servi ca teren de aplicaţie şi experimentare ştiinţei reprezentate de catedra de pedagogie, pentru care seminarul pedagogic are acelaş rol ca un laborator ori o clinică pentru catedrele facultăţilor de ştiinţă sau medicină".

2. „Să orienteze şi să pregătească în practica metoadelor de învăţământ şi de educaţie pe studenţii destinaţi carierei didactice, călăuzindu-i în mod sistematic în exerciţiul tehnicei lor profesionale"[3]).

3. Cercetători ai problemelor pedagogice.

Intre anii 1880—1916, preocupările pedagogice şi şcolare, care erau deosebit de vii, produc o literatură de studii şi articole, în legătură cu viaţa şcolii, cu metodele, materiile, programul şi mai ales cu planul de lecţie.

Pentru publicarea acestei literaturi apar acum numeroase reviste de pedagogie între care se remarcă prin ţinuta ştiinţifică „Revista Pedagogică" a lui C. Dumitrescu-Iaşi, „Revista Generală a Invăţământului", „Cultura Română", publicată de I. Găvănescu şi „Şcoala Normală", din care se publică numai câteva numere Ca material, toate aceste periodice dădeau două categorii de studii şi articole: 1) de informaţie despre mişcarea pedagogică europeană şi 2) articole în care se tratau problemele şcolii şi învăţământului românesc. In deosebi pe planul întâiu stăteau acum probleme de metodologie didactică şi cu deosebire aceea a planului de lecţie; iar după 1900, problema educaţiei naţionale şi artistice.

Dar alături de revistele de pedagogie se mai tipăreau

---

1) *I. Găvănescu.* Reforma învăţământului şi Seminarele pedagogice universitare. Bul. Sem. Ped. Univ. an. I, No. 1, pg. 56.

2) *I. Găvănescu*, Principiile educaţiei moderne, Bul. Sem. Ped. Univ. an. I, No. 1, pg. 60.

3) *I. Găvănescu.* Reforma învăţământului şi Seminarele pedagogice universitare, Bul. Sem. Ped. Univ. an. I, No. 1, pg. 53.

în această epocă şi studii de pedagogie, înfiripându-se astfel o literatură pedagogică. Ea se datori în primul rând unor profesori de pedagogie şi oameni de şcoală ca C. Dumitrescu-Iaşi, C. Meissner, G. Bogdan-Duică, precum şi pedagogilor indicaţi mai sus.

§ 1. C. Dumitrescu-Iaşi, considerat de C. Rădulescu-Motru „o ilustraţiune a corpului didactic din România"[1]), e pedagogul, în care ideea unei educaţii naţionale îşi găseşte o formulare interesantă. Deşi el precedează în cariera didactică pe I. Găvănescu, pe care l-am prezentat mai sus, îl menţionăm totuşi abia acum, după profesorul ieşan, pentrucă el are o activitate şi o operă cu caracter mai redus.

Născut în 1849 în oraşul Iaşi, unde şi-a făcut studiile primare, secundare şi universitare, el şi-a complectat cultura academică ulterior, prin noui studii la Universitatea din Berlin şi Leipzig, studiind cu profesori vestiţi ca Ed. Zeller, Lazarus, E. Du Bois Raymond, W. Wundt şi alţii. Intrând în învăţământ, el funcţionă mai întâi ca profesor secundar de filosofie la liceul din Botoşani şi Bârlad, apoi ca profesor de pedagogie la Universitatea din Iaşi (1879—1885) şi Bucureşti (1885—1919) şi ca director al seminarului pedagogic din Bucureşti.

Opera lui C. Dumitrescu-Iaşi e mică din punct de vedere cantitativ, dar valoroasă calitativ. El a publicat „Revista pedagogică din România", în care şi-a tipărit o serie de articole foarte interesante: *Invăţământul universitar şi pregătirea profesorilor gimnaziali* (Rev. ped. No. 1 p. 6—13); *Un pedagog spaniol,* (Ibidem p. 22—29); *Educaţia în familie* (Ibid. No. 2 p. 49—57); *Spiritul democrat în literatură, artă şi ştiinţă,* studiu de psihologie socială (Ibidem No. 3—4 p. 97—107 şi No. 5—6); *Icoane din viaţă:* recenzentul (Ibidem No. 7, 8, 9 p. 177—199; *Tactul pedagogic* (pg. 257—277); *O pagină din istoria învăţământului* (Ibidem No. 10, 11, 12); *Nevoia de ideal* (în „lui T. Maiorescu, omagiu", Buc. 1900 p. 385—386).

Ideile pedagogice ale lui C. Dumitrescu-Iaşi au o valoare care până în prezent n'a fost pusă în evidenţă şi nici n'a fost caracterizată ca aceea a altora deşi o merita. Această lipsă de preocupări ne obligă şi mai mult să stăruim asupra lor.

C. Dumitrescu-Iaşi concepe o pedagogie cu un cadru larg,

1) Cf. C. *Rădulescu-Motru,* Personalitatea lui C. Dumitrescu-Iaşi (în C. Dumitrescu-Iaşi, Omul şi opera, Volum omagial, Bucureşti, 1934, pg. 9).

îmbrăţişând problema ridicării prin educaţie a neamului întreg, idee pe care el o exprimă în termeni deosebit de interesanţi: „în luptele pentru afirmarea individualităţii noastre naţionale nu vom putea isbuti decât în măsura în care vom fi pe deplin înarmaţi cu suma de cunoştinţe care reprezintă cuceririle minţii asupra naturii la nevoile existenţii; în măsura în care vom avea un ideal lămurit al vieţii naţionale şi în care vom avea tăria de a desfăşura o muncă stăruitoare pentru realizarea acestui ideal". [1]) Această idee a unei pedagogii naţionale el o redă şi mai pregnant în textul în care fixează corpului didactic obligaţiile sale. Acestuia el îi pretinde „de o parte năzuinţa de a pricepe întreaga mişcare socială, de a-şi da seama de mersul normal al desvoltării naţionale şi idealurile ce naţiunea sa are de urmărit... De altă parte în legătură cu aceste cunoştinţi, a-şi da seama de rolul cultural al şcolii şi de procedările cele mai nimerite după care, îndreptându-se, şcoala ar putea contribui la desvoltarea unei naţiuni" [2]).

C. Dumitrescu-Iaşi înţelegea că o operă educativă de proporţii mai însemnate nu se poate realiza fără profesori bine pregătiţi şi conştienţi de obligaţiile lor. In consecinţă, el studiază această nouă problemă în *Invăţământul universitar şi pregătirea profesorilor* gimnaziali, [3]) stabilind interesante norme de lucru. Profesorului universitar, el îi cerea „a poseda pe deplin ştiinţa şi isvoarele ei; a cunoaşte istoria şi metodele desvoltărei ştiinţei şi a le mănui cu oarecare siguranţă; a avea darul expunerii". In aceste condiţii, „cursul universitar trebue să ne dea punctul de vedere al unei ştiinţe după care să ne putem conduce în propria noastră lucrare de apropiere a ştiinţei; trebue să pună în evidenţă acele fapte care aruncă mai multă lumină asupra unui şir de cercetări; în fine prin expunerea desvoltării istorice a ştiinţelor să comunice metoda investigaţiilor ştiinţifice, făcând să treacă sub ochii studioşilor, rând pe rând şirul de încercări mai mult ori mai puţin fericite ale minţii în rezolvirea diferitelor probleme ale ştiinţei" [4]).

Profesorului secundar, C. Dumitrescu-Iaşi îi fixează obligaţiile în acord cu scopul ce-l urmăreşte învăţământul gimnazial. „Aici — observă el — obiectul principal al preocupării nu mai

1) Cf. C. *Dumitrescu-Iaşi*, Prefaţă, Revista Pedagogică, Ediţia completă, Bucureşti, 1902. pg. 6.
2) Ibidem, pg. 4—5.
3) Ibidem, pg. 6—13.
4) Ibidem, pg. 6—7.
4) Ibidem, pg. 6—7.

e ştiinţa ci formarea şi desvoltarea şcolarului cu ajutorul ştiinţei". Profesorului secundar îi revine de aceea obligaţia să aibă „darul pedagogic de a instrui pe şcolari, adică acela de a înrâuri prin suma cunoştinţelor de propus asupra desvoltării minţii şi inimii şcolarilor".[1]) In deosebi acestui profesor, el îi cere tact pedagogic, „acea dispoziţie fericită sufletească care ne pune în stare să ne strecurăm cu uşurinţă printre dificultăţile luptelor existente". Ajuns aci, C. Dumitrescu-Iaşi încearcă o definiţie a tactului, a cărei valoare rămâne: „a şti să păstrezi, scrie el, o cumpănă dreaptă în desfăşurarea activităţii tale, a ataca dificultăţile ce se ivesc în cale, la momentul când ele pot fi învinse; a nu întrebuinţa în fiecare moment decât atâta energie, câtă este necesară pentru scopul urmărit; dar a căuta pe cât este posibil în cazul dat, să întrebuinţezi tocmai toată energia cât e necesară; din contră, a şti să aştepţi cu răbdare atunci când vezi că nu e încă timpul de a lovi; a şti să te strecori printre dificultăţile momentului, înconjurându-le şi păstrându-ţi întreaga energie de care eşti capabil pentru momentul hotărîtor. Iată adevăratul secret al luptelor vieţii. In aceasta consistă tactul"[2]).

C. Dumitrescu-Iaşi aduce şi în alte articole vederi interesante. In *Absenţele corpului didactic,*[3]) el explica acest fenomen printr'un defect specific meridionalilor, pentru care timpul nu face parale. In „*O pagină din istoria învăţământului*"[4]) el susţine că elementele dela care atârnă toată isbânda (şcolii) sunt în prima linie: profesori bine pregătiţi şi convinşi de spiritul legii, programe bine stabilite şi cărţi didactice, alcătuite în consecinţă. In „*Spiritul democratic în literatură, artă şi ştiinţă*", el demonstrează că instrucţia care nu trebue să fie numai aristocratică, ci şi democratică, nu este decât un instrument pentru educaţie, şi că nu stă în spiritul unei democraţii culte de a tăgădui superioritatea intelectuală a unui individ.[5])

§ 2. C. Meissner[6]) (n. 1854 —). E o interesantă figură a învăţământului românesc în slujba căruia a stat vreme îndelungată şi cu adâncă influenţă ca profesor de pedagogie la şcoala normală „Vasile Lupu" şi liceul militar din Iasi, ca inspector al învăţământului şi în sfârşit ca secretar general al ministerului

1) Ibidem. pg. 8—9.
2) Ibidem, pg. 257.
3) Ibidem, pg. 334—340.
4) Ibidem, pg. 352—362.
5) Ibidem, pg. 104.
6) Cf. pentru studiile citate *Lui C. Meissner,* Omagiu, Iaşi, 1913.

Instrucţiunii Publice. Ca profesor, el a fost unul din acele mari talente didactice, capabile să-şi fixeze un nume venerat, reprezentând printr'o admirabilă ţinută acel tip prestigios de *profesor-pastor*, care a slujit catedra cu sentimentul că împlineşte un înalt oficiu.

Spre deosebire de colegii săi, care au dat mai toţi câte o lucrare sintetică de pedagogie, C. Meissner a publicat numai studii în legătură cu problemele şcolare ale vremii sale; în schimb, în ele, el a adus în toate vederi şi propuneri interesante care au exercitat o reală influenţă asupra şcolii noastre, cu deosebire asupra celei primare şi normale. C. Meissner debutează cu recenzii asupra operelor noi de pedagogie (Cf. Arhiva, Revistă filologică şi literară). Primul său studiu mai mare e articolul *„Conferinţele parţiale ale corpului didactic primar urban"* (1894), în care propune aceste conferinţe şi le susţine cu motivarea că „toţi membrii conferinţelor vor profita unii ascultând şi învăţând pe nesimţite dela colegii lor, alţii fiind nevoiţi a cugeta mai adânc..." In 1896, în studiul *„Lucrul manual în şcolile* primare", cere introducerea acestuia ca obiect de program, „pentru ca ţăranii să înveţe o meserie". „Ar trebui să ne îngrozească — observă el — că milioane de săteni duc 6 luni continue ale anului o viaţă de trântori". Ori, „nimic mai tâmpitor şi mai degradator pentru om ca lipsa de ocupaţie fie fizică, fie intelectuală". In studiul *„Modificarea programei şcoalelor normale"*, el face, printre altele, propunerea de a se evita reformele costisitoare .In *„O mişcare îmbucurătoare"*, salută ideea asocierei profesorilor şi în *„Conferinţe pedagogice şi didactice"*, vede o mişcare menită să înalţe prestigiul corpului didactic. Interesant e apoi articolul său *„Respectul de autorităţi"* care începe cu observarea gravă, că „nu cred să existe multe ţări, în care respectul de autorităţi să fie mai slăbit decât la noi. Fie în mic, fie în mare, Românul şi mai cu seamă cel cu oareşicare cultură consideră respectarea unei dispoziţiuni sau a organului chemat să o aplice ca un fel de micşorare a personalităţii sale". După ce în alte articole examinează câteva teme ocazionale *(Invăţătorii noştri; Profesorii şi opinia publică; Congresul directorilor)*, face în *„Invăţământul primar"* propunerea, valabilă şi azi „să nu se lărgească prea mult sfera de activitate a învăţătorului în afară de şcoală". Deosebit, C. Meissner a mai publicat şi alte studii ca „Una din datele indiscutabile" (de a se recruta elevii şcoalelor normale, în marea lor majoritate, dintre fii de săteni); *„A doua dată indiscutabilă"*, *„Cu mijloace mici"*; *„Educaţia*

și viața socială", *„Insemnătatea școalelor de îndreptare"*, *„Intâiu școala, apoi... celelalte"*, etc..

Deosebit, elevii săi i-au publicat fragmente din cursul de pedagogie *(Individualitatea, Educațiunea religioasă și Educațiunea)*, din care, pe de o parte se poate observa ce pregătire bogată de profesor și pedagog avea C. Meissner, iar pe de alta că el continuă pedagogia umanista sporită cu elementele noi din pedagogia herbartiană.

In fine, prin studiul „Copiii cu rele porniri" (Iași 1933), C. Meissner a dat literaturii pedagogice un studiu de pedagogie criminală, prin care s'a pus în țara noastră începutul acestei pedagogii speciale.

Gh. Bogdan-Duică (1865—1937), istoriograf, critic literar și om de școală, fost profesor de liceu (București) și de istoria literaturii române la universitatea din Cluj, trebue de asemenea trecut printre cercetătorii de probleme de educație și învățământ din această perioadă.

Un prim câmp de lucru, în care Gh. B.-Duică s'a manifestat, e acela al didacticii speciale și al problemelor de organizare școlară, aducând în ele vederi proprii sau sugerate de publicistica pedagogică germană. In 1905, el publică *Poezia în gimnazii și licee* (Rev. Gen. a Invăț. 1905, p. 26—32), în care susține ideea că poezia trebue folosită ca mijloc pentru „trezirea de sentimente religioase, patriotice și de altfel" (p. 31), declarându-se, de acord cu Otto Ernst, „contra ideii de a se căuta în opere schițe de planuri, în tragedii vina eroului, în texte particularități de limbă". In acelaș an, scrie *„Literatura în cl. VII"* (de liceu), în care susține teza lui Grisbach, de a trata la istoria literaturii numai despre „personalitățile mari", întrucât numai ele „pot produce entuziasm" *(ibidem*, pg. 127) și propune de aceea alegerea autorilor „după valoarea lor absolută și relativă". O temă asemănătoare examinează G. B.-Duică, puțin după aceea, sub titlul *„O carte pentru cl. VIII"*, cerând elaborarea unui manual care să conțină „mai puțină filologie seacă", mai mult „folclor, literatură și studii filologice cu caracter monografic". (Ibidem).

In alte articole, G. B.-Duică se ridică din sfera didacticii limbii române, în aceea a organizării școlii, scriind *Sociologia* școalei secundare (Rev. Gen. a Inv. an. III, p. 77—80), în care susține utilitatea disciplinii denumită azi de Germani „Schülerkunde", *Reforma programelor liceale (Ibidem*, an. III, p. 153—

159), *Indărăt spre şcoală (Ibidem,* p. 244—251) şi *Reforma şcoalei secundare* (Ibidem, p. 473—484).

Ca profesor de limba şi literatura română şi ca pedagog, G. B.Duică îşi dădea seama ce valoare poate avea pentru învăţământ o bibliotecă bine organizată, printr'o grupare a cărţilor pe clase şi în urma unei selecţii competent făcute. Stăpânit de această preocupare, el scrie despre *Biblioteca licealǎ,* a cărei menire o fixează în actul de a „completa învăţământul literar"; adăugând şi un catalog de biblioteci pe clase, întocmit de profesorii dela liceul din Braşov, ca să fie pentru lectori un stimulent şi un model (Rev. Gen. a Inv. an. III, p. 515—524).

Deosebit de articolele şi studiile de probleme de educaţie şi învăţământ, pe care le-a publicat înainte de războiul mondial în special în *Rev. Gen. a Inv.* şi în *Convorbiri Literare,* G. B.-Duică a făcut şcolii secundare româneşti un real şi însemnat serviciu, traducând *Pedagogia practică* a lui Ad. Matthias, o excelentă didactică, ce a servit cel puţin două decenii, ca lucrare pentru pregătirea multora dintre membrii corpului nostru didactic secundar. Publicând în 1919, ediţia II a acestei opere, el face cu amărăciune constatarea că lucrarea lui Matthias trebue retipărită, fiindcă „de doisprezece ani, ea nu a fost înlocuită de nici o operă originală, naţională", încheindu-şi prefaţa cu vorbele: „Sterilitatea aceasta va dăinui oare şi în Dacoromania?"

S. Mehedinţi (n. 1859), profesor de geografie la universitatea din Bucureşti, bărbat de aleasă cultură şi ţinută academică, e de asemenea unul din acele spirite care a consacrat o parte din munca proprie examinării de probleme de pedagogie. Cu el ne aflăm într'o lume de cercetări închinate şcolii şi educaţiei naţionale româneşti şi desfăşurate perseverent şi cu pasiune, dealungul întregei sale cariere universitare; aci însă, cum e şi firesc, vom înregistra numai acea activitate de teorie pedagogică, desvoltată până la războiul mondial, rămânând cea posterioară să fie prezentată mai jos, în capitolul cu pedagogia epocii respective.

In sfera pedagogiei, S. Mehedinţi îşi începe activitatea publicistică, după cât am putut cunoaşte, cu „Ideile lui J. J. Rousseau" (Bucureşti, 1892), teza sa de licenţă în litere şi se continuă mai târziu cu studii şi articole în frunte cu minunata sa scriere „Către noua generaţie" (Bucureşti, 1912), cu „Poporul" şi cu articolul „Indărăt — spre şcoală!", al cărui conţinut parcă i-ar fi sugerat autorului de epoca de azi.

S. Mehedinți concepe o pedagogie cu cadru larg: nu o pedagogie care să oriénteze și să lumineze o activitate modestă de dascăl închis între patru pereți ai clasei, ci una care isvorăște din „grija educativă” pentru neam. Insuși motto dela „Către noua generație” e semnificativ: „adevărata renaștere a unui popor începe cu tinerimea sa; adevărata decadență tot de-acolo începe”[1]). El e convins că renașterea neamului o poate face numai un dascăl cu anumite proprietăți; de aceea el cere învățătorului „să aducă în școală însuflețire”[2]), dorește un profesor secundar, care „pe lângă o vie preocupare de adevărul pedagogic în predarea unui obiect mai are și interesul superior cultural de a da neamului nu numai absolvenți cu certificate, ci adevărate „valori sociale”[3]). Ocupându-se de studențimea și manifestările studențești dela noi și de aiurea, dorește nu o studențime iubitoare „de forme ieftine”, de „manifestări sgomotoase”, ci una „pregătită ca știință și iubitoare de patria, pe care a văzut-o din Mangalia până la Putna și la gorunul lui Horia”[4]), în fine o studențime care „se va feri cât mai mult de mărăcinii realităților așa de triste din timpurile de față”.

Mai fermă și mai concentrat exprimată se înfățișează la Mehedinți grija de cultura neamului în „Indărăt — spre școală”. Aci, motivat de împrejurarea că „în 1905, la 1 Iunie a fost promulgată o lege cu un articol unic, dar de-o foarte mare însemnătate — prin el se da profesorilor secundari și universitari dreptul de a fi directori de administrații speciale, prefecți, directori de prefectură, primari și ajutori de primari...”[5]) — ține să observe că se săvârșește o mare greșală, deoarece școala avea mare nevoie de oamenii ei, într'o vreme ca aceea, în care se produsese „turburarea elevilor, cumpărarea studenților de către partidele politice, amestecul studenților în turburări agrare” etc.. In fața măsurii luate de guvern, Mehedinți se întreabă uimit: „Ce înseamnă aceasta? Cine a mai rămas în școală, dacă elevii ies pe stradă, iar profesorii pornesc la primărie, prefectură și alte administrații speciale? Ce poate să aștepte învățământul nostru dela o atare promiscuitate”? Și strigătul lui „îndărăt spre școală” e „în mod fatal indicația momentului de față”[6]).

1) Către noua generație, pag. 1.
2) Ibidem, pg. 46.
3) Ibidem, pg. 120.
4) Ibidem, pg. 145.
5) Indărăt spre școală, pag. 5.
6) Ibidem, pg. 6.

Teodor I. Pavel (1872—1938), institutor şi director de şcoală în Brăila, iar prin formaţia sufletească „normalian" în sensul de spirit pasionat pentru discuţii de idei, fiind de altfel unul din elevii şcolii normale superioare din Iaşi, e în această perioadă un alt cercetător al problemelor de educaţie, pe care le consideră pe larg plan sociologico-economic şi în ansamblu, derivându-le din „grija pedagogică" pentru desvoltarea neamului nostru. Il îndeamnă la acest mod de-a pune probleme şi contactul cu cercul „Vieţii Româneşti", printre care avea colegi şi prieteni numeroşi.

Activitatea publicistică, T. Pavel şi-o începe cu teza de licenţă în drept, pentru a şi-o continua prin două studii, care au isbutit să concentreze asupra lui atenţia şi aprecierile unui ministru ca Spiru Haret: *Indrumări în asocierea familiei la munca şcoalei* (Brăila, 1909) şi *Necesitatea naţionalizării agriculturii, comerţului şi meseriilor în România* (Brăila, 1910). Pe autor îl nemulţumiau „slabele rezultate educative, pe care şcoala le da" şi, ca urmare, el găsea în prima lucrare soluţia într'o mai strânsă colaborare între aceasta şi familie. Formula de sigur că nu-i nouă; în schimb tehnica, pe care T. Pavel o recomanda în vederea colaborării celor două „puteri ale vieţii" e nouă — mai ales pentru momentul apariţiei lucrării — şi completă: niciun mijloc de „colaborare" dintre şcoală şi familie nu i-a scăpat autorului, începând cu fişele individuale şi continuând cu chestionarele, serbările şi conferinţele şcolare, buletinul şcoalei, carnetul de corespondenţă, carnetul şcolar, carta poştală, vizite mutuale între dascăl şi părinţii şcolarilor, învăţământul puericulturii, etc".

Evident că pentru a împlini acest rol de educator, pe care autorul îl fixa, sunt necesari dascăli mai bine pregătiţi. De acest adevăr, T. Pavel se sezisează în mod just, când el însuşi ţine să observe: „ar trebui să li se dea (dascălilor) cunoştinţi desvoltate de Filosofie (Psihologie, Logică şi Morală), cunoştinţi practice de legi, în tot ce se referă la nevoile vieţii, cunoştinţi desvoltate de Economie politică şi mai ales de Sociologie. Da, mai ales cunoştinţi de Sociologie. Imi dau perfect seama, când afirm acest lucru".[1]) Menţionând acest program nou de studii pentru formarea unor învăţători mai buni, trebue să remarcăm că autorul, recomandând studiul sociologiei în şcoalele normale, anticipa cu două decenii o reformă ce avea să vină totuşi ca ceva necesar.

Aceeaşi viziune clară a acţiunilor, care trebue să se împli-

1) Indrumări în Asocierea familiei, pg. 6.

nească, se oglindeşte şi în a doua lucrare a lui T. Pavel „Necesitatea naţionalizării agriculturii, comerţului şi meseriilor în România" — idee care azi e atât de fecundă şi activă, adică după 30 ani. El îşi pune această problemă de „destin etnic" în termeni, care-şi păstrează şi azi o valoare completă: „E un netăgăduit adevăr că ţara românească — scrie el — în deosebi dela 1848 încoace a făcut foarte mari şi foarte zorite progrese. Dar dacă-i adevărat, că mari şi multe sunt progresele, ce s'au putut realiza în răstimpul acesta, apoi tot atât de adevărat e şi faptul, că mari şi multe sunt şi racilele de care adânc sufere încă ţara noastră... Şi dacă-i drept, că de toate scăderile acestea, în primul loc, noi, Românii, suntem cei mai mari vinovaţi — fie din cauză că nu ni-am dat seama şi n'am ştiut să ne păzim, să ne păstrăm şi să ne chivernisim avutul nostru, fie din cauza apucăturilor haine, ce ni-au rămas moştenire din sbuciumul şi vitregia vremurilor trecute — apoi tot pe atâta de drept lucru este că o parte mare din vină o au şi străinii din ţara noastră şi anume: Evreii în Moldova; Evreii, Grecii şi Bulgarii în Muntenia"[1]).

Necesitatea românizării întregei activităţi de producţie din ţara noastră i-o impune lui T. Pavel fapte bine cercetate, pe care el le redă cu precizie. „Codri mari — scrie el — cât nu-i poţi cuprinde cu văzul, de păduri de ştejar, din varietatea gorunului, care-i cel mai căutat lemn de construcţie, i-au cumpărat Evreii din Moldova, cu preţurile derizorii de 400—500 lei falcea... Ei bine, ştiţi cât costă în străinătate un hectar de pădure de ştejar din varietatea gorunului? In Austria, hectarul costă între 5—6 mii lei; în Germania între 10—12 mii lei şi în Franţa ajunge chiar până la suma colosală de 15—16 mii lei"[3]). Cu astfel de exemple, tot aşa de concludente, autorul ilustrează necesitatea românizării principalelor noastre activităţi economice.

Dar s'ar putea observa că astfel de studii ar aparţinea mai curând economiei politice sau politicei, nu pedagogiei; totuşi atare observare nu s'ar justifica. O lucrare de acest fel trebue apreciată după scopul, pe care ea caută să-l servească; ori, lucrarea ce analizăm, desvăluind starea precară a economiei ţării, urmăreşte să pregătească spiritele pentru necesitatea unei educaţii nouă a tineretului românesc: formarea unui tineret al muncii producătoare de bunuri în agricultură, comerţ şi industrie în vederea naţionalizării lor. Concepând astfel marea reformă a

1) Naţionalizarea agriculturii..., pag. 3—4.
2) Ibidem, pg. 11.
3) Ibidem, pg. 14.

României, autorul adopta singura poziţie, care asigură succesul: prin educaţie la altă viaţă, prin pregătirea elementelor româneşti pentru o agricultură, un comerţ şi o industrie românească. Soluţia sa e singura soluţie mare, de care are azi nevoe ţara noastră pentru rezolvarea aceloraşi probleme!

Spiridon Popescu (1869—1926), profesor de matematici, director general al învăţământului normal-primar din Min. Ed. Naţionale şi literat, trebue de asemenea prezentat aci pentru meritul pedagogic, pe care şi l-a dobândit publicând lucrarea *„Contribuţiuni la munca pentru ridicarea poporului, scrisori către învăţători, preoţi şi către cei ce vor să-şi cunoască neamul"*, (Bucureşti, 1911). Aparţinând aceleaşi familii spirituale, din care făcea parte şi T. Pavel, S. Popescu, e preocupat de problema „ce era de făcut ca să se ridice nivelul cultural în întunerecul satelor"[1]), pentru a răspunde în spiritul iluminismului, că numai o clarificare a învăţătorului asupra raportului său cu şcoala, satul, cu preotul, cu autorităţile etc., poate asigura rezultatele dorite.

„Contribuţiuni la munca pentru ridicarea poporului" s'a desvoltat sub forma unor scrisori, pe care autorul le-a publicat în 1901, pentru a deveni ulterior un fel de tratat privitor la „Datoriile învăţătorului", servind mai bine de două decenii ca singurul manual de şcoală normală pentru chestiunile menţionate. Această lucrare e plină de material de observaţii de psihologie rurală şi conţine îndrumările, poate cele mai preţioase, pentru orice propagandă culturală la sate.

D. Cădere (n. 1876) e un alt om de şcoală, care în această perioadă şi chiar ulterior lucrează în câmpul de probleme ale învăţământului. Originar din munţii Neamţului (com. Buhalniţa), cu studii serioase făcute în ţară şi în străinătate (Viena), D. Cădere a funcţionat mai întâiu ca profesor de ştiinţe fizico-chimice la şcoala normală „V. Lupu", la seminarul „Veniamin" şi la Seminarul Pedagogic din Iaşi şi apoi la universitate cu gradul de conferenţiar, până la ieşirea sa la pensie.

Devotat om al şcolii, D. Cădere publică, pe lângă lucrări de specialitate şi de manuale didactice, foarte mult folosite pentru valoarea lor, o serie de articole şi studii peda-

1) Contribuţiuni la muncă, pag. 3.

gogice, unele cu caracter informativ despre mişcarea pedagogică din alte părţi (de ex.: *Al VII congres al profesorilor secundari din Franţa*, Cultura Română, an II, No. 7; *Invăţăminte sugerate de rezoluţiile congresului al VII al profesorilor secundari din Franţa* (ibidem, an. II, No. 8); iar altele de didactică (de ex.: *Un mijloc de concretizare a valenţelor şi a legăturilor dintre atomi*. Cultura Română, an. II, No. 1; *Ştiinţele fizico-chimice în şcolile noastre secundare*, Iaşi, 1906 şi *Didactica şi Metodica ştiinţelor fizico-chimice în şcolile secundare*. Anuarul şcolii normale „V. Lupu" pe anul şcolar 1926—1927, pp. 37—66).

D. Cădere e un foarte bun metodist, dându-ne, pe cât cunoaştem, cel mai complet studiu în româneşte privitor la didactica şi metodica ştiinţelor fizico-chimice în şcolile secundare. Lucrarea, el şi-o începe cu „Scurtă privire istorică" asupra ştiinţelor fizico-chimice, pentru a trata apoi sistematic scopul şi locul în învăţământul secundar al ştiinţelor fizico-chimice, programele analitice cu problema celor două cicluri, profesorul şi metodele didactice, despre biblioteca profesorului, conferinţele didactice şi ştiinţifice, despre excursii ştiinţifice, materialul didactic şi despre procedarea în predare. In tot locul, consideraţiile lui exprimă nota justă; astfel tratând despre „procedare în predare" atrage atenţia că „ar fi o mare greşală să ne gândim că s'ar putea fixa în norme generale, invariabile şi infailibile, chipul cum trebue să procedăm în facerea lecţiilor, deoarece amănuntele desfăşurărei „unei lecţiuni şi chiar planul general de tratare atârnă de o sumă de factori" [1]), şi mai departe: „reuşita lecţiunilor de fizică şi de chimie atârnă în primul loc de reuşita experienţelor demonstrative ce o însoţesc" [1]) ...„De aceea se impune ca fiecare aparat să fie încercat de către profesor însuşi înainte de a se servi de el în clasă, să ne asigurăm de identitatea fiecărui produs chimic pentru a nu avea surprize neplăcute şi dăunătoare în cursul experienţelor" [3]). De o valoare deosebită sunt apoi consideraţiile lui D. Cădere asupra planului de lecţie. „In tratarea fiecărei lecţiuni în parte, pentru a obţine maximum de folos în atingerea scopului ce trebue să urmărească învăţământul, e necesar să procedăm după un plan prealabil conceput, în care să se vadă preocupările noastre. In primii ani de profesorat sau când avem de tratat vreun subiect

1) Didactica şi Metodica..., pag. 55.
2) Ibidem, pag. 56.
3) Ibidem, pag. 57.

mare, e necesar să scriem planul conceput, cum e bine să scriem chiar lecţiunea întreagă; căci numai aşa ne putem da seamă de toate amănuntele unei lecţiuni, vom stăpâni mai bine desvoltarea logică a faptelor şi vom putea chibzui cu oarecare aproximaţie cantitatea de materie ce se poate trata" [1]).

Preocupări de pedagogie şi didactică întâlnim în această perioadă foarte multe şi ele sunt manifestate atât în reviste (*Rev. Gen. a Invăţ., Cultura Română, Şcoala Normală, Revista de Pedagogie*), cât şi în studii publicate separat; iar autorii lor probează un însemnat şi variat interes educativ. *Izabela Sadoveanu* contribue la cunoaşterea pedagogiei montessoriene (*Material didactic, Montessori,* Bucureşti, 1916 şi *Metoda Montessori,* Bucureşti, 1910), pentru a activa şi după războiul mondial, scriind despre *Educaţia nouă* (Buc. 1930), şi *Psihologia copilului* (Buc. 1933). *Ştefan Popescu* publică *Metodica Geografiei* (Cultura Română, an. IV, No. 7 şi 8), o lucrare serioasă şi folosită, ce se completează cu studiile în acelaş domeniu ale prof. *N. Mazere* (*Literatura didactică a geografiei,* Cultura Română, an. II, p. 135); *Geografia în şcolile noastre,* Ibidem, an. II, p. 105 şi urm.; *Evoluţia studiului geografiei în şcoalele noastre* (Ibidem, p. 261 şi urm.) şi *Noua Îndrumare a studiului geografiei,* (Ibidem, p. 261 şi urm.).

Tot în această perioadă îşi începe activitatea sa publicistică nu numai de savant în ştiinţele naturale, dar şi de cercetător de probleme şcolare, profesorul *I. Simionescu,* scriind printre altele despre *Anomalii şcolare* (Cultura Română, an. II, No. 2), *Programa ştiinţelor naturale, Geologia şi Geografia, Lecturile ştiinţifice* (Ibidem) şi altele, pentru a adăuga după războiul mondial o întreagă bibliotecă de lucrări — operă nu numai a unui spirit clar şi foarte cunoscător, dar pornite şi dintr'un suflet care bate puternic pentru neam şi om şi pentru înălţarea lor prin învăţătura bogată şi frumoasă despre viaţă, ţară, neam şi pământul românesc cu toate darurile lui.

4. Pedagogia experimentală.

Tabloul, pe care l-am făcut până acum pedagogiei româneşti, încearcă după 1906 o schimbare prin aceea că în cadrul său o

1) Ibidem, pag. 61.

nouă direcţie începe a se afirma: aceea a *pedagogiei experimentale*. Pedagogia experimentală este în fond pedagogia, care întemeiază educaţia pe cunoaşterea desvoltării psiho-fizice a copilului, încurajând în acest scop, studiile *pedologice* şi de *psihologie infantilă*.

In ţara noastră, iniţiativa acestei noui activităţi nu revine cercurilor universitare, care stau rezervate faţă de noua pedagogie; totodată, ea nu consistă până la războiul mondial din studii originale, ci numai din articole cu caracter pur informativ. Abia după 1920 se publică şi la noi cercetări originale în acest domeniu.

In perioada 1906—1916 un merit deosebit la popularizarea ideei de pedagogie experimentală revine lui Gh. Bogdan-Duică, care a publicat în 1906, în Rev. Gen. a Inv. (p. 632—639) un articol despre „Pedagogia experimentală". Acest articol e de fapt o traducere a studiului cu acelaş titlu, publicat de W. A. Lay şi apărut cu puţin timp mai înainte în revista vieneză „Das Wissen für alle".

Paralel se tipăresc articole cu idei originale şi dări de seamă despre noua direcţie a pedagogiei. Dr. Elena Al. Nanu scrie în „Cultura Română" articolul „*O chestiune de pedagogie experimentală*" (1905 p. 178—182); Tereza Savini-Castano referă despre congresul de pedologie din Berlin (Rev. Gen. a Inv. 1907, p. 223—231), I. Găvănescu: „*Un experiment pedagogic:* psihologia liceanului" (Cultura română, an. V, p. 37—40 şi 147—159), Gh. Bogdan-Duică: *Pedagogia experimentală şi abecedarele româneşti* (Rev. Gen. a Inv. 1908, p. 716—725), iar Verax (pseudonim) dă în „Noua Revistă Română" (Vol. 10), două traduceri: A. Busemann, *Ueber Aufgabe und Abgrenzung der experimentellen Pädagogik* şi A. Fischer: *Die Lage der Padagogik in der Gegenwart*. Cel dintâiu reprezentant al pedagogiei experimentale româneşti din această epocă e V. Ghidonescu, autorul primei expuneri sintetice româneşti despre această pedagogie, cu o lucrare intitulată *Introducere în Pedologie şi Pedagogia Experimentală* (Bucureşti 1915). Volumul său reprezintă 16 prelegeri ţinute corpului didactic din Bucureşti şi a fost o preţioasă lucrare de informaţii. Deosebit de *Introducere*, V. Ghidionescu, a cărui activitate se continuă şi azi, a mai publicat tot în acea epocă un număr de studii ca *Pedagogia ştiinţifică şi nouile reforme şcolare* (Studii Filosofice vol. VI, fasc. I) şi *Pregătirea Corpului nostru didactic primar din punct de vedere al pedago-*

giei științifice moderne (Rev. Gen. a Inv., 1913, p. 282—890), căutând să pregătească spiritele pentru pedagogia nouă.

Deșteptarea preocupărilor pentru pedagogia experimentală a stimulat totodată interesul pentru cunoașterea literaturii de psihologie infantilă și pentru traduceri ,așa că în această epocă se încep la noi traduceri din A. Binet, Kirpatrick ș. a. și se fac recenzii studiilor străine care tratează teme din psihologia infantilă.

5. Influența câtorva poeți români asupra educației.

Pentru a avea un tablou complet al ideilor, care au înrâurit educația tineretului român din perioada 1880—1916, e necesar să menționăm, alături de direcția intelectualistă, umanistă și experimentală a pedagogiei românești, influența câtorva poeți români asupra educației.

In genere, poezia descrie viața umană, o idealizează și oferă cititorilor ei tipuri de vieți omenești, prin care ea îi înrâurește. Astfel toți marii poeți ai popoarelor au fost și educatori. In epoca 1880—1916, poezia și literatura românească, care ating acum culmi de perfecțiune și originalitate neîntâlnite mai înainte, au jucat un rol pedagogic de seamă într'o triplă direcție: au ocazionat spiritelor o trăire mai înaltă a problematicei vieții, o atașare de colțuri pitorești și de locuri istorice din țară și o desvăluire a defectelor de educație, și fiecare din aceste acțiuni a fost reprezentată într'o formă interesantă.

Adâncirea și trăirea problematicii vieții individuale și naționale au fost realizate prin poezia epocii: prin M. Eminescu, Al. Vlahuță, Gh. Coșbuc, O. Goga și St. O. Iosif, dar cu deosebire prin M. Eminescu a cărui viață și operă pot încerca o valorificare pedagogică deosebită.

§ 1. M. Eminescu, poet de valoare universală și de uimitoare profunzimi de concepție, a exercitat influențe mari asupra tineretului și poate înrâuri și de azi înainte cu aceeași putere, prin *viața*, prin *„crezul"* său filosofic și mai ales prin toată *tematica* mare a creației sale literare.

In *ansamblul ei*, viața lui Eminescu constitue o *mare luptă pentru realizarea geniului său*, luptă dusă în ciuda tuturor rezistențelor. Lipsa de mijloace materiale, neînțelegerea mediului, peregrinări numeroase care aduceau cu ele griji, lipsuri și du-

reri, poetul le cunoscu de timpuriu şi le suportă eroic. Ce contrast între el şi Alecsandri, fiul de boer? Intre ei e acelaş contrast ca între Schiller şi Goethe. Goethe era binecuvântat cu bunuri materiale din belşug. Schiller trebuia să lupte din greu atât cu afirmarea poetică şi nu mai puţin cu existenţa materială. Pe Eminescu, această situaţie îl făcu neînduplecat cu sine însuşi, aşa încât el nu pierdu nici o clipă din ochi marele său destin, pe care şi-l împlini în ciuda greutăţilor.

Sub aspectul vieţii *profesionale*, Eminescu a putut fi deasemenea un exemplu. A ocupat în scurta lui viaţă postul de bibliotecar şi apoi pe acela de revizor de judeţ. Eminescu, care gândia pentru un neam întreg, a fost răsplătit cu posturi profesionale modeste. Două lucruri ne reţin aci privirea. Din partea lui Eminescu nu s'a produs nici un protest; în acele posturi mici, el a lucrat ca într'un însemnat post public.

Viaţa lui Eminescu a putut fi un exemplu pentru tineri şi prin *prieteniile* sale. J. Petersen, specialist în literatura germană, căutând să-l explice pe Goethe, observă că marele poet german avea anumiţi prieteni: pe acei cu deosebită cultură şi sensibilitate fină. Reţinând observarea lui Petersen, ea poate fi raportată şi la M. Eminescu. Eminescu cultiva prietenia, dar faptul că în rândurile prietenilor săi deosebim pe un Slavici şi Stefanelli, iar ulterior pe un Ion Creangă, Titu Maiorescu, I. L. Caragiale, constitue o dovadă că marele poet îşi selecta prietenii.

Eminescu a exercitat influenţe educative în primul rând prin *poezia* sa şi despre aceasta e necesar să facem câteva precizări.

O însemnată parte din poezia lui Eminescu reprezintă ca temă o *desbatere superioară a problematicii vieţii* (de ex. în *Luceafărul, Călin, Pe lângă plopii fără soţ, Glossa, Floare-albastră, La steaua, Mai am un singur dor, S'a dus amorul...* etc.), iar ca atitudine ea constitue o *mare confesiune*. Prin lectura ei, cititorul dobândeşte un bogat conţinut personal, aşa încât dacă ar fi să găsim poeziei eminesciane o mare misiune educativă, aceasta ar consta în acţiunea de a stimula către o *trăire mai adâncă şi mai fină a vieţii individuale*.

Alteori Eminescu smulge lumii, ca şi Schiller, masca de pe faţa ei, ca să facă să apară în lumină clară *marile adevăruri* (de ex. în *Venere şi Madonă, Inger şi Demon, Impărat şi Proletar, Mortua est, Epigonii, Scrisori, etc.).* Revoltele lui seamănă

cu acelea din Schiller şi Shakespeare, cum e de ex. revolta din Mortua est:

La ce? Oare totul nu e nebunie?
Au moartea ta înger, de ce fu să fie?
Au e sens în lume? Tu, chip zâmbitor,
Trăit-ai anume ca astfel să mori?
De e sens într'asta, e'ntors şi ateu,
Pe palida-ţi frunte nu-i scris Dumnezeu,

seamănă cu acelea ale lui Schiller din „Jungfrau von Orleans" sau „Wilhelm Tell".

O parte din poezia lui Eminescu e un *imn închinat neamului şi patriei*, în forme nepieritoare şi profund emoţionante, constituind adevărate lecţii de educaţie naţională şi patriotică. In Doina, de ex., el dă expresie dragostei de ţară şi neam, opunând un veto înstrăinării în cultură şi moravuri; cu glas profetic, el a fixat în scrisoarea III. prin Mircea cel Mare, *politica poporului român* — lupta lui pentru apărarea graniţelor — într'o formă care corespunde întregei noastre istorii naţionale:

„Eu? îmi apăr sărăcia şi nevoile şi neamul...
Şi de aceea tot ce mişcă'n ţara asta, râul, ramul
Mi-e prieten numai mie, iară ţie duşman este,
Duşmănit vei fi de toate, făr'a prinde chiar de veste,
N'avem oşti, dară iubirea de moşie e un zid
Care nu se'nfiorează de-a ta faimă, Baiazid"!

In rezumat, poezia eminesciană e o poezie *mare* şi *educativă*, numărul ediţiilor şi desvoltarea *eminescologiei* fiind dovadă evidentă; dar nu-i mai puţin adevărat că Eminescu, cu toată superioritatea operei, n'a fost folosit în şcoală şi mai ales în cadrul serbărilor şcolare, în aceeaşi măsură ca un Bolintineanu sau Alecsandri. Cu el s'a petrecut un caz asemănător cu acela din lumea germană, unde Schiller a fost mai cultivat de popor decât Goethe. Acest fapt poate surprinde, dar el e firesc. Cum poeziile lui Schiller sunt accesibile tuturor categoriilor poporului, atât celor cultivaţi cât şi celor necultivaţi, — tot aşa şi poeziile lui Bolintineanu şi Alecsandri; ele au nevoie de mai puţine ajutoare pentru înţelegere, aşa încât ele pot fi date chiar cursului primar. In schimb, poezia eminesciană, din pricina conţinutului personal fiind o mare *confesiune* şi o filosofare asupra vieţii şi lumii, ca şi o parte însemnată din poeziile lui Goethe, a reclamat reflexiunea şi o participare spirituală a cititorului, impunând procese intelectuale pentru care se cer spirite cultivate.

§ 2. Alături de poeţi, o seamă de literaţi au exercitat în epoca 1880-1916 o însemnată influenţă educativă, pentrucă ne-au arătat, în cadrul operei lor, cât de frumoase sunt unele regiuni ale ţării sau cât de scumpe trebuie să ne fie anumite locuri prin trecutul lor istoric. Astfel opera lor ne-a creiat *ataşamente sufleteşti de patrie şi neam.*

Ion Creangă[1]) e printre cei dintâi scriitori din această grupă. Prin „Amintiri din Copilărie" am descoperit cu el cât e de frumoasă Valea Ozanei şi cât de scumpă trebuie să ne fie regiunea Neamţului. Cu Al. Odobescu şi D. Zamfirescu ni s'a trezit interesul cald pentru câmpia Bărăganului, iar cu Al. Vlahuţă, colindând în „România Pitorească", ţara întreagă, ne-am simţit legaţi sufleteşte de numeroase locuri şi oameni din ţară; Sandu-Aldea ne-a arătat frumuseţea bălţilor Brăilei, Jean Bart: poezia Dunării şi Mării Negre, iar în fruntea lor Mihail Sadoveanu ne-a făcut să găsim că-s tare frumoase şi să dorim a vedea multe din văile şi râurile, munţii şi pădurile, oamenii şi locurile ţării, începând cu frumoasa vale a Moldovei şi continuând până în inima Ardealului cu *In ţara de dincolo de Negură.* Prin opera lor, această grupă de autori, la care se pot adăuga şi alţii, a făcut sufletelor noastre o educaţie naţională şi patriotică, prin ataşamentele desvoltate.

§ 3. Altă grupă de scriitori a realizat prin opera lor o educaţie a adulţilor sau a desvăluit lacune în educaţia copiilor. Acest mare serviciu pedagogic faţă de neam l-au împlinit Delavrancea prin trilogia lui, şi I. L. Caragiale prin comediile sale. In plus, ultimul a căutat în „*Domnul Goe*" şi „*O vizită*" să arunce săgeţi împotriva sistemului de educaţie în familie, iar prin „*Pedagog de şcoală nouă*", să combată exagerările comise în şcoală de unii dascăli, dispuşi să facă în învăţământ o aplicare excesivă a metodei intuitive. In acelaş sens a lucrat şi I. Al. Brătescu-Voineşti, care, mai ales în „Niculăiţă Minciună", ne-a dat o interesantă analiză a sufletului de copil cu dotaţie specială, dar tocmai de aceea neînţeles.

1) Mai ţinem să observăm la Creangă un fapt nesemnalat, dar totuşi surprinzător: în „Amintiri din Copilărie", autorul îşi descrie în primul rând *vieaţa lui de şcoală,* începând chiar cu pagina primă. Lucrarea, în afară de marea ei valoare literară, e un admirabil isvor de documentare asupra educaţiei şi şcolii vremii scriitorului.

6. Politica şcolară.

Paralel cu desvoltarea pedagogiei teoretice româneşti, în epoca 1880—1916, mai are loc un fenomen care stă în legătură cu problema noastră: de pe la 1870 încep să se schiţeze răspunsuri la întrebarea atât de însemnată: încotro, spre care ideal de om şi viaţă orientăm educaţia din şcoala românească? Ce interese practice şi năzuinţe idealiste trebue să călăuzească şi să inspire activitatea şcolilor româneşti? Astfel, acum se pun bazele unei teorii de politică şcolară.

In provinciile locuite de Români, dincolo de munţi, această problemă s'a desbătut multă vreme, numai în studii modeste, iar practic ea a fost rezolvată încă din epoca 1800 prin cei trei mari educatori ai neamului — Gh. Şincai, Samuel Clain şi Petru Maior — prin formula: şcoala să stea în serviciul ideei de neam şi a ideei creştine. In schimb, în Vechiul Regat, unde, mai ales dela 1866, a început o viaţă politică nouă, problema ce ne interesează a devenit obiect de discuţie pentru unii intelectuali români. Trebue totuşi să adăugăm că până în jurul anului 1870 şi chiar două decenii după aceea, publicistica respectivă, în care se examina destinul şcolii româneşti era reprezentată mai mult prin discursuri parlamentare şi proecte de legi şcolare sau prin broşuri şi articole de gazete, ceeace arată că nu sosise încă vremea pentru publicarea unor lucrări ştiinţifice mai mari. Oricum, aceste studii, întrucât priveau probleme de politică şcolară, trebuesc luate în seamă, aşa încât autorii lor au dreptul la o scurtă prezentare.

§ 1. A. Odobescu (1836—1895), literatul fin şi scriitorul cu stil aristocratic, a fost printre primii români care s'au preocupat în mod serios de probleme de politică şcolară. Intâia lui manifestare în acest domeniu se produce încă din 1863, când vine în capitala Moldovei şi, în calitate de ministru al Instrucţiunii publice, fixează în cadrul unei serbări de împărţire a premiilor, pentru prima oară, rolul cultural al Iaşilor. După mutarea capitalei, compensaţia pentru Iaşi „nu este alta — spunea Odobescu — decât aceea de a statornici într'însul un centru de învăţături şi de lumini cari să răspândească cunoştinţele serioase şi principiile de moralitate şi de ordine asupra

1) Despre A. Odobescu ca pedagog, cf. *I. Rădulescu-Pogoneanu*, Studii, Bucureşti, 1910.

întregei Românii"[1]). In 1865, A. Odobescu prezintă „Consiliului general de instrucţiune" un raport „asupra organizaţiunii" ce ar fi să se dea învăţământului sec. din România, cerând înfiinţarea de şcoli reale cu „plecare pronunţată spre practică" şi de „Şcoale superioare de Comerţ", de „Agricultură şi de Industrie". In 1877, într'un articol, el cere „oamenilor de stat care prezidă la instruirea poporului" să reguleze învăţăturile astfel încât toate „să graviteze în jurul simţământului de patrie". In 1892, fiind numit director al Şcolii Normale Superioare din Bucureşti, dă viaţă acestei instituţii, asigurând candidaţilor o bună pregătire. In rezumat, A. Odobescu dorea o şcoală cu orientare practică pentru „a reda viaţă şi avânt celei mai numeroase porţiuni a poporului român" şi avea preocupări de o educaţie patriotică realizată cu profesori bine pregătiţi.

§ 2. T. Maiorescu (1840—1918), această mare personalitate a culturii noastre, care a oferit contribuţii serioase în orice domeniu s'a manifestat, pe lângă faptul că a fost un excelent profesor şi educator, a avut şi interesante idei în politica şcolară. Prima lui manifestare în acest domeniu se produce în anul 1862 când, ca director al Gimnaziului Naţional din Iaşi, publică un anuar şcolar, pentru ca în anul 1863 să tipărească al doilea anuar în calitate de director al Şcolii Normale „Vasile Lupu" din Iaşi. Din aceste publicaţii, cât şi din activitatea de director, el se înfăţişează ca un om cu o clară viziune a funcţiei naţionale a celor două şcoli. „Organizarea şcoalei normale dela Trei-Ierarhi — observă Maiorescu — şi, după forma ei, şi a celorlalte şcoale va trebui dar să fie potrivită cu împrejurările noastre şi nu copiată de alt undeva". (T. Maiorescu, *Anuarul* pe 1863—64, p. 57). Iar când e vorba de propuneri de organizare, el observă că „va putea face numai după ce va vedea printr'o experienţă de cel puţin doi ani, ce este bun şi ce se poate înrădăcina în poporul nostru"[2]). In 1874, în calitate de ministru al şcoalelor, Maiorescu întocmeşte un proect pentru modificarea legii şcolare din 1864, în care prevedea „înfiinţarea de şcoli reale alături de cele clasice, ca mijloc de a îndrepta cel puţin o parte a spiritului public spre ocupaţiunile practice" şi

1) Citat după *I. Rădulescu-Pogoneanu*, Studii, Bucureşti, 1910, Alex. Odobescu ca pedagog. Cf. şi *A. Odobescu*, Un leac pentru copilăria noastră, Revista Pedagogică, No. 3—4, pag. 107—128.

2) Cf. *V. Petrovanu*, Istoricul şcolii normale „Vasile Lupu", Anuarul şcoalei Normale „Vasile Lupu", No. 3, 1928, pag. 10.

dispunea ca viitorii profesori să obţină o pregătire specială, obligându-i să fi trecut licenţa sau doctoratul în ramura ştiinţifică pentru care se prezintă la concurs şi moderniza programul de studii. Cu toată valoarea acestei idei, proectul n'a putut deveni lege, deoarece până şi „Corpul didactic — cum observă C. Dumitrescu-Iaşi — i-a stat în majoritate împotrivă, apărând cu cerbicie principiile legii din 1864".[1] In 1891, tot ca ministru al Instrucţiei, el prezintă Camerelor legiuitoare spre aprobare un nou proect care nu izbuteşte să aibă o soartă mai bună. In discursul în care analizează în chip măestrit obiecţiile adversarilor, el formulează printre alte idei interesante şi pe aceea că „şcoala nu este pentru institutor, ci institutorul pentru şcoală".

§ 3. Vasile Conta[2]) (1846—1882). Intâiul mare filosof român, fiu de preot din comuna Ghindăoani, Jud. Neamţ, fost profesor de dreptul civil la Universitatea din Iaşi, are deasemenea o concepţie de politică şcolară care se oglindeşte într'un proect de lege, pe care el l-a prezentat Camerei în calitate de ministru al Instrucţiunii Publice. Ca şi Maiorescu, Conta urmărea să dea învăţământului românesc o „orientare realistă, chiar practică, a şcolii", reeditând astfel o idee mai veche a oamenilor noştri de şcoală şi cerea Statului „să trezească energia naţională unde e adormită, să o întărească unde e slăbită şi să o creeze acolo unde lipseşte complet", cu observarea că „o ţară trebue să întocmească organizaţia sa şcolară potrivit cu treapta culturală a momentului şi cu trebuinţele specifice ale unui popor".[3]) Cu acel prilej, el spunea despre educaţie, lucruri interesante: „a educa este mai greu decât a studia; de aceea sunt puţini educatori în mulţimea de învăţaţi. Dacă un popor n'are o tinerime entuziastă, cultă, cu dor de ţară, este pierdut pentru totdeauna. Aceste vlăstare în tinereţe ţin pe umerii lor viitorul, precum Atlas ţinea pământul". [4])

§ 4. D. A. Sturdza (1833—1914), bărbatul politic român cunoscut, s'a ocupat şi el de problemele şcolare şi ideile

1) Cf. *C. Dumitrescu-Iaşi,* O pagină din istoria învăţământului, Revista Pedagogică, pag. 366.

2) Pentru V. Conta cf. *O. Mınar,* Filosoful Conta, Opere complecte, Bucureşti; *I. Rădulescu-Pogoneanu.* Über das Leben und die Philosophie Contas, Leipzig, 1902; *C. Narly,* Patru mari educatori, Bucureşti, 1933; *Tr. Brăıleanu.* Filosofia socială a lui Vasile Conta, Revista de pedagogie, 1932, caetul 1—2,

3) Cf. *C. Narly, op. cit.* pag. 36.

4) Cf. *O. Mınar, op. cit.* pag. 18 şi 44.

sale se oglindesc în proectul de lege a învăţământului din 1886. Acest proect prevedea pentru întâia oară înfiinţarea grădinilor de copii, apoi şcoale normale, şcoli de belle-arte, şcoli profesionale, seminarii. Iluminist ca concepţie, acest proect n'a devenit lege, dar a slujit mai târziu ca material pentru proecte şi legi şcolare. „Şcoala zicea el, după Savigny şi Treitschke, este o instituţie publică organică, care are un singur şi unic fundament — statul — un singur şi unic scop — întărirea şi asigurarea lui în viitor". (N. Iorga, *op. cit.* p. 332).

§ 5. P. Poni (1845—1925), mare profesor al Universităţii din Iaşi, a avut deasemeni legături cu politica şcolară. In 1896, fiind ministru de Instrucţiune Publică, el a modificat legea învăţământului normal primar din 1893, prevăzând pentru şcoala primară înfiinţarea cursului complimentar, a cursurilor pentru adulţi şi a grădinilor de copii în oraşe; apoi şcoala normală cu cinci clase şi cu şcoala de aplicaţie, întemeerea unei şcoli normale de institutori la Bucureşti şi de institutoare la Iaşi pentru pregătirea corpului didactic al şcoalelor primare şi urbane.

§ 6. Spiru Haret[1]) (1851—1912) e o mare figură a şcolii româneşti. N. Iorga[2]) îl consideră, „marele ministru", pedagogul G. G. Antonescu, vede în el „un mare reformator pedagogic"[3]), iar pedagogul german Dr. H. Brandsch[4]) îl aşează în fruntea pedagogilor români contemporani. Aceste aprecieri se justifică nu prin valoarea teoriilor sale despre educaţie, cât prin aceea că politica şcolară românească atinge cu Haret un punct interesant de desvoltare. Spiru Haret s'a născut în 1851 la Iaşi. Studiile primare şi secundare, el şi le-a făcut la Dorohoi, Iaşi şi Bucureşti. După examenul de bacalaureat şi pe baza unui concurs, Haret ocupă o catedră de matematică la Seminarul Central, — catedră la care renunţă după doi ani, pentru a pleca la Paris cu o bursă, în vederea a noui studii. După patru ani, în 1878, el îşi ia doctoratul în matematică, cu lucrarea *Sur l'invariabilité des grandes axes des orbites planetaires* şi revine în

1) Despre Spiru Haret ca pedagog, Cf. *Operele lui Spiru Haret*, Bucureşti, 1934; *Dr. H. Brandsch*, op. cit. pag. 5—19; *G. G. Antonescu*, Pedagogia contemporană, Bucureşti, 1935.
2) Cf. *N. Iorga*, Istoria Invăţământului românesc, Bucureşti, 1928, p. 329.
3) Cf. *G. G. Antonescu*, op. cit. pag. 163.
4) Cf. *Dr. H. Brandsch*, op. cit. pag. 5.

ţară, unde, în 1879, e numit profesor de matematică raţională la Universitatea din Bucureşti.

Spiru Haret n'a avut o pregătire specială de pedagog, ceeace justifică unele lipsuri din activitatea lui de politică şcolară; însă primejdiile acestei lacune, el le-a îndepărtat prin studii şi mai ales printr'o cunoaştere temeinică a învăţământului, în a cărui administraţie a funcţionat ca membru al consiliului permanent de instrucţie (1882), ca inspector şcolar (1883) şi secretar general al Ministerului de Instrucţie (1885) şi ca ministru al Instrucţiunii Publice (1897—1899; 1901—1904; 1907—10). Opera de politică şcolară a lui Haret se compune, în afară de rapoarte, circulări şi legi, din mai multe publicaţiuni: *Chestiuni de învăţământ* (1897); *Chestia ţărănească* (1905) şi *Pagini de istorie* (1906). Mai menţionăm lucrarea cu un cadru sociologic *Mécanique sociale* (1910) şi diverse articole.

In domeniul politicei şcolare, Haret, care era stăpânit de un înalt idealism, se manifestă în anul 1879 cu prilejul unui raport asupra şcoalelor, în care, arătându-se nemulţumit de starea şcolii, face un tablou al profesorului din acea vreme, profesor pe care îl găseşte ocupat cu orice dar numai cu şcoala nu. Haret dorea un profesor îndrăgostit de meseria pe care a îmbrăţişat-o.

In 1884, el întocmeşte un nou raport mai desvoltat asupra stării învăţământului românesc, pentru a exprima în cadrul acestei lucrări un însemnat principiu de politică şcolară. Faţă de starea criticabilă a învăţământului, Haret cerea „nu o lege cu totul nouă, ci o armonizare a legislaţiei şcolare şi o administraţie care să fie condusă de spiritul strict al legilor, cât şi un control bine organizat". E aici o idee admirabilă care trebueşte mereu repetată conducătorilor şcolii noastre, că pentru bunul ei mers e necesară armonizarea legislaţiei şcolare în aşa fel, încât şcoalele să satisfacă prin activitatea lor, pregătirea membrilor întregului popor pentru viaţa de muncă şi de stat într'un chip unitar şi organic. Dragostea pentru popor îl făcea apoi să ceară învăţătorului „să înveţe nu numai pe copii dar pe toţi cei cari au trebuinţă să fie instruiţi şi luminaţi".

In 1898, S. Haret face, cu ajutorul profesorului C. Dumitrescu-Iaşi, reforma învăţământului secundar şi superior prin „legea învăţământului secundar şi superior", prevăzând un liceu cu un curs inferior de patru ani, şi cu un curs superior tot de patru ani, dar cu 3 secţii (modernă, reală şi clasică) şi câte un seminar pedagogic pe lângă cele două universităţi, în vederea pregătirii profesorilor secundari. Tot prin această reformă mai dis-

punea ca „fiecare şcoală superioară să fie un centru către care să tindă toate mişcările spirituale ale ţării vii". Ce splendidă idee şi cât de actuală ea este şi azi!

In 1899, Haret face legea învăţământului profesional, rezultată din preocuparea de a spori învăţământul practic. El cerea chiar o diminuare a şcolilor teoretice în favoarea desvoltării celor profesionale. Dar lucru curios: toţi reformatorii şcolii noastre, anteriori lui Haret, şi inclusiv el, au vrut să asigure desvoltarea şcolilor practice şi n'au isbutit; învăţământul nostru a fost şi perseverează să rămână teoretic.

După 1900, Haret inaugurează o nouă activitate; începe acţiunea pentru ridicarea stării economice a ţăranilor cu ajutorul învăţătorimei. E epoca în care el cheamă învăţătorimea la apostolat, în lupta contra alcoolismului şi reaua stare economică a ţărănimii şi încurajează înfiinţarea de cooperative de producţie, de bănci populare şi publicaţiile pentru luminarea ţăranilor. In 1903, el face un important raport adresat Regelui, asupra desvoltării instrucţiei publice din 1895—1903, susţinând ideea băncilor populare, a cercurilor culturale şi a bibliotecilor şcolare şi probând astfel interes mare pentru luminarea poporului. La doi ani după aceea, în 1905, cu ocazia unui congres didactic, Haret spunea: „Şcoala primară trebue să fie o adevărată şcoală naţională sau să nu fie deloc... Şcoala să fie un mijloc de a prepara şi a asigura fuziunea tuturor în acelaş gând de iubire de ţară, independent de origină". Tot în acest an, el întemeiază „Revista Generală a Invăţământului".

In toată politica sa şcolară, Haret e condus de următoarele principii:

1. Şcoala să dea ţării oameni instruiţi şi cetăţeni buni în număr cât mai mare! In acest scop, el chiamă pe învăţători la apostolat şi-i consideră luminătorii ţării.

2. In instrucţie el vede suma de cunoştinţe necesare omului ca armă de luptă în viaţă; iar prin educaţie înţelege acţiunea de a forma inima şi caracterul, de a face pe om să cugete, să simtă şi să se poarte în acord cu interesele patriei.

3. Tinerimea să fie pregătită pentru profesiunile societăţii, ca fiecare individ să-şi afle întrebuinţarea potrivit cu aptitudinile şi cu nevoile comerţului, agriculturii, industriei şi literelor. Altfel viaţa societăţii funcţionează rău[1]).

Pedagogia lui Haret e deci *iluministă, naţionalistă, democratică* şi *socială.*

1) Cf. *Spiru Haret*, Raport M S. Regelui, 1903, pag. 5, 8, 10.

In viaţa sa de ministru, Haret era un om punctual, respectuos până la stricteţe cu obligaţiile sale; apoi el vroia ca legile să fie respectate şi cerea subalternilor o strictă disciplină. Ca ideolog, el era un iluminist şi un naţionalist. Prin ambele atitudini, el a impus aşa de mult încât a avut imitatori cunoscuţi sub numele de *hareţişti*. Unii dintre hareţişti, de fapt colaboratorii lui Spiru Haret, s'au caracterizat printr'o ţinută serioasă şi prin conştiinţa datoriei. Alţii au fost şi ideologi. Dintre ultimii, mai importanţi au fost Spiridon Popescu, autorul studiului „Munca pentru ridicarea poporului" şi Ion Simionescu, profesor la universitatea din Bucureşti, sprijinitorul neobosit al acţiunii pentru luminarea satelor prin conferenţi şi cărţi de popularizarea ştiinţei.

§ 7. N. Iorga. De N. Iorga ca pedagog, în sensul de teoretician şi autor de studii sistematice de pedagogie, nu se poate vorbi, după cum greşit se scrie despre Eminescu pedagog. In schimb se poate trata despre N. Iorga, educator al tineretului şi chiar al poporului nostru întreg şi despre concepţia lui asupra politicii culturii.

N. Iorga este de patru decenii un mare educator al neamului nostru şi influenţa lui educativă s'a revărsat sub forme multiple, intense şi pline de roade. In enorma lui operă de istorie, el a *desvăluit figuri şi acte* politice şi militare româneşti, *ataşând sufletele noastre de trecutul neamului;* prin volumele „Neamul Românesc în Bucovina", „Neamul românesc în Basarabia" şi „Ardeal", el a sporit *cunoaşterea neamului din provinciile subjugate* şi interesul politic pentru ele. N. Iorga a făcut şi *operă de educaţie literară* prin „Semănătorul", „Floarea Darurilor", „Neamul Românesc Literar", „Drum drept" şi prin numeroasele sale lucrări închinate literaturii şi istoriei literaturii române. Tot ca o acţiune de pedagogie naţională trebuie privită şi activitatea sa desfăşurată în cadrul „Ligii Culturale", cu ai cărei membri şi cu ale căror şezători, el a întreprins o adevărată „cruciadă a naţionalismului".

Dar aici N. Iorga ne interesează în deosebi prin concepţia sa despre politica culturii — concepţie pe care el a servit-o şi a exprimat-o înainte de războiul mondial, dar a formulat-o sistematic ulterior. 1)

1) Pentru *Politica Culturii* la N. Iorga cf. *St. Bârsănescu*, Politica Culturii în România Contemporană, pag. 118—128.

Marele nostru istoric a conceput politica culturii în toate trei temele ei fundamentale ca: politică a educaţiei, a creaţiei culturii şi a propagării ei, aducând vederi interesante.[1]) Politica educaţiei, reprezintă la acest gânditor, politica centrală a culturii şi el o concepe ca o mare acţiune pentru a realiza „un om armonios şi plin de conştiinţa naţiei lui". El doreşte o educaţie care să se desfăşoare sub semnul ideii naţionale, „să facă pe oameni nu să înveţe realităţile noastre naţionale, ci să le aibă topite în însuşi sufletul lor". Prin astfel de idei, N. Iorga — pe lângă faptul că el concepe educaţia în mod larg şi în acord cu pedagogia ştiinţifică, punând educaţia mai presus de instrucţie — scoate în evidenţă ideea că o educaţie trebuie făcută într'un anumit spirit.

In politica creaţiei culturii, N. Iorga consideră statul dator să sprijine creaţia culturală, dar în mod discret, acolo unde el crede că există o forţă în mişcare. Adversar al biurocratismului în materie de creaţie culturală, el recomandă statului să intervină în mod subsidiar, selectând ocaziile de ajutorare.

Despre propaganda culturii, el observă că aceasta poate fi internă şi externă. Cea internă trebue să urmărească atât educaţia Românilor cât şi reconcilierea naţionalităţilor din cadrul statului român printr'o cunoaştere şi stimă reciprocă. Ca norme de lucru, N. Iorga propune: exprimarea şi propagarea adevărului, pregătirea propagandei şi selecţia elementelor de propagandă, care să se caracterizeze prin competinţă şi ethos.

§ 7. Şcoala românească în epoca 1880—1916.

Statul român dăduse poporului nostru încă din epoca anterioară diferitele tipuri de şcoli, aşa încât după 1880, se continuă procesul dublu al sporirii numărului şi al organizării lor.

Din punct de vedere pedagogic, şcoala evoluă ca metode sub influenţa herbartianismului (mai ales şcoala primară), a pozitivismului şi a scientismului (mai ales liceul şi Universitatea), iar din punct de vedere al scopului: sub înrâurirea ideii că şcoala e chemată să formeze caracterul şi oameni cu multă ştiinţă de carte (intelectualism). Numai după 1900, în urma „întoarcerei spre po-

1) Din bogata operă a lui N. Iorga în această chestie cf. *Cultura naţională şi politica naţională* (1908); *Programul partidului naţionalist-democrat*, 1922; *Memoriile unui vechiu dascal*, 1934; *Noua direcţie a Invăţământului*, 1931; *Politica Culturii* (în volumul cu acelaşi titlu al Institutului Social Român, 1929); *Politica Externă a României* (în volumul cu acelaş titlu al Institutului Social Român, 1930).

por", spre literatura şi arta naţională, idealul naţional începu să fie obiectul central al educaţiei.

Şcoala primară a suferit în perioada 1880—1916 mai multe schimbări. Prin legea din 1896 se prevăd pentru sate învăţători cu cinci clase de şcoală normală, iar pentru oraşe institutori. In primii ani după 1900, sub influenţa mişcării democratice pentru luminarea satelor, învăţătorii sunt chemaţi la „apostolat" iar şcolii primare i se cere să aibă un rol de „Dorfakademie", ca şcoală nu numai pentru copii, dar şi pentru adulţii analfabeţi. Prin legea din 1907/III/7 se decide introducerea instrucţiunii militare în şcoalele primare, secundare şi profesionale de băieţi. Această măsură, care făcea din elevi „curcani" a fost aplicată cu interes, dar după puţină vreme ea a fost îndepărtată. In această epocă, dar mai ales după 1900, şcoala primară a avut un mare rol în educaţia naţională, cultivând coruri naţionale, făcând serbări naţionale şi contribuind la pregătirea sufletească a neamului pentru răsboiul unirii.

Şcoala secundară evoluează şi ea între anii 1880—1916 în deosebi în două direcţii: în general, numărul acestor şcoli creşte, apoi ele sunt înzestrate cu localuri proprii. Acum între 1880—1900 se construesc marele palate ale şcolilor ca de exemplu: Liceul Internat, Şcoala normală „Vasile Lupu", Liceul Naţional şi Universitatea din Iaşi, precum şi cele mai multe din clădirile-palat pentru şcoalele secundare ale ţării.

Sub aspectul organizării, un moment însemnat îl reprezintă anul 1898, prin legea învăţământului secundar şi superior, care prevedea un liceu cu 8 clase, cursul superior având trei secţii: reală, modernă, şi clasică — şi substituia astfel unui liceu unitar, un liceu pe baze de diferenţiere.

Un nou eveniment din viaţa şcolii secundare îl formează complectarea ei cu noi tipuri de şcoli. In 1906 se înfiinţează două şcoli normale de *menaj*: una în București şi alta în Iaşi. Tot în acest an prin legea din 7 Martie se introduce instrucţia militară în şcolile secundare şi profesionale.

In 1915 în Vechiul Regat funcţionează:

Licee de băieţi 23; Gimnazii de băieţi 25; Şcoli secundare de fete gr. II, 4; Şcoli secundare de fete gr. I, 6; Şcoli secund. prof., 1. Total 59.



Inainte de a încheia această prezentare a pedagogiei epocei, e necesar să scoatem în evidenţă şi alte caractere ale ei.

Pedagogia românească, din epoca 1880—1916, e o pedagogie școlară, nu numai în sensul că ea se datoreşte profesorilor — mai întâiu celor de pedagogie dela şcolile normale şi apoi celor dela universitate, — dar şi în înţelesul că în cadrul ei predomină preocuparea pentru educarea tineretului *şcolar*. In genere, această pedagogie pune, la începutul ei, mai puţin accentul pe educaţia poporului ca tot, aşa cum procedaseră marii educatori ai Ardealului; numai după 1900, sub influenţa ideii naţionale, reapar preocupările pentru o educaţie care să aibă drept rezultat ridicarea culturală şi naţională a poporului român, meritele revenind în măsură însemnată lui Spiru Haret şi N. Iorga.

In această pedagogie, predominantă-i acum preocuparea de *metodă*, mai ales dela 1880 înainte, dată dela care pedagogia herbartiană începe să pună stăpânire pe şcoala românească. Dar pedagogia herbartiană venia cu o supraevaluare a instrucţiei, a teoriei; acest fapt a contribuit ca şcoala secundară să devină prea mult teoretică şi să determine ca reacţiune o serie de reforme care să graviteze în jurul formulei: sporirea învăţământului realist şi aplicat.

In raport cu pedagogia din epoca anterioară, pedagogia epocii 1880—1916 e mult superioară. Mai întâiu în cadrul ei apare o notă de originalitate cu gândirea unui C. Dumitrescu-Iaşi, I. Găvănescu ş. a.; se constată apoi o bogăţie de informaţii, pe care perioadele anterioare n'au cunoscut-o; se publică reviste şi lucrări de pedagogie, se fac studii despre materiile de învăţământ din alte ţări şi se realizează un însemnat număr de traduceri din operele clasice ale pedagogiei; în sfârşit, în această epocă se pune începutul unei teorii de *politică culturală românească* şi de *pedagogie comparată*.

Literatura:

Dr. H. Brandsch, Rumänische Pädagogen der Gegenwart, Sibiu, 1936.
N. Iorga, Istoria Invăţământului românesc, Bucureşti, 1928.
C. Kiriţescu, Anuarul Invăţământului secundar din România, Bucureşti, 1925.

PARTEA III-a.

PEDAGOGIA ROMÂNĂ CONTEMPORANĂ (1919—).

Introducere.

Aurul şi argintul prin foc se lămuresc;
Omul: prin bătaia cugetului său.
Proverb.

S'a zis că epoca. în care trăim ca autori, nu poate fi tratată în mod ştiinţific din pricina primejdiei subiectivismului prezentării şi aprecierii contemporanilor şi s'a adăugat mai departe că atare lucrare nici nu e posibilă, întrucât acolo unde e prezent, nu există istorie, adică nimic nu-i fixat, totul fiind *en train de se faire*. Desigur că astfel de obiecţii şi rezerve sunt posibile, dar valoarea lor nu e una exclusivă; valoarea unei asemenea istorii depinde de concepţia metodei de lucru. Există o istorie care preservă de primejdiile menţionate: aceea denumită de germani „Die erzahlende und aufzählende Geschichte", istoria narativă şi enumerativă, din care se obţine *o ştiinţă de date* care poate fi instructivă şi folositoare. Lipsindu-ne deci pentru pedagogia română contemporană distanţa în timp, căci suntem ca autor „implicaţi" în epoca, ce descriem, vom face numai o istorie narativă. Dar chiar dacă n'am avea această justificare, cercetarea pedagogiei române contemporane încă ni se impune prin însăşi natura specifică a direcţiei *interesului pedagogic*. In pedagogie, toată pregătirea intelectuală stă în serviciul *viitorului*, având privirea îndreptată *înainte:* educatorilor trebuie să li se dea elementele necesare ca să privească just în viitorul apropiat. Ori, ei nu pot conchide mai lesne în ceeace priveşte viitorul

decât cunoscând prezentul, contemporaneitatea, ideile și relațiile epocei. O lucrare cu privire la pedagogia contemporană, putând fi din acest punct de vedere de un real folos educatorilor, ea se impune în ciuda amenințării câtorva erori posibile de apreciere.

Desvoltarea pedagogiei românești din epoca actuală e strâns asociată de o serie de evenimente politice și culturale, naționale și internaționale, iar cunoașterea lor poate arunca o lumină ajutătoare la înțelegerea evoluției ei din ultimele două decenii, când fața statului român s'a schimbat fundamental. E de aceea cazul să ne oprim mai întâiu asupra acestor momente.

CAP. I.

CONDIȚIILE ȘI MOMENTELE PRINCIPALE ALE DESVOLTĂRII PEDAGOGIEI ROMÂNE CONTEMPORANE.

Evenimentele, care s'au scurs din anul 1919 și până azi și au un raport strâns cu desvoltarea pedagogiei românești din această epocă sunt bine cunoscute. Aceste evenimente formează două grupe: externe și interne.

§ 1. In această vreme, asupra pedagogiei românești au exercitat o influență puternică două evenimente de ordin extern european: a) munca pentru rezidirea unei noi Europe și b) acțiunea pentru refacerea omului. Cea dintâiu constituia un act cu deosebire politic, dar cu efecte pedagogice; cea de-a doua: unul de ordin pur educativ. Munca pentru rezidirea unei noi Europe a determinat printre altele nașterea unei pedagogii a păcii și o mișcare pedagogică pentru strângerea raporturilor dintre școlile diferitelor state. La rândul ei, acțiunea pentru refacerea omului a contribuit la desvoltarea unei bogate literaturi de pedagogie morală în fruntea căreia stă opera excelentă și bogată a lui Fr. W. Foerster. Dar ca efect, primele soluții aplicate și pentru o problemă și pentru alta n'au dat rezultate, așa încât ele au fost mereu înlocuite și astfel din 1919, Europa schimbă mereu soluții după soluții pentru a duce la bun sfârșit cele două acțiuni atât de necesare. Acest fenomen dă pedagogiei din toate statele un caracter de nestabilitate, iar rezultatul e că în perioada, ce începe cu 1919, nu mai tronează o singură pedagogie ca în epoca

1880—1916, când se putea vorbi de imperiul pedagogiei herbartiene, ci mai multe, transferându-și una alteia la scurte intervale dreptul de prioritate. Epocă de mari experiențe politice și pedagogice, ea se oglindește cu acest caracter și în pedagogia românească.

§ 2. Pedagogia românească din epoca actuală mai datorește caracterele ei unor condiții de ordin intern, care țin de desvoltarea poporului român.

Incheerea războiului mondial și organizarea statului român în cadrul nouilor granițe au pus România, ca stat nou și mare, în fața a două probleme comune și altor state: 1) *pregătirea* în grabă a *unei noui elite intelectuale*, în vederea ocupării locurilor devenite vacante prin pierderile de oameni, cauzate de războiu; 2) *pregătirea* unor *elemente suplimentare* de conducere pentru instituțiile de stat din nouile provincii. Ambele probleme se puneau în mod strict și reclamau o soluționare grabnică, fiindcă organismul social nu putea suporta amânări. In domeniul școlar și mai ales pedagogic, rezultatul a fost dublu: s'au înființat în grabă numeroase școli secundare — cu deosebire licee, gimnazii și școli normale — și, ca un corolar firesc, graba de înființare de școli, nefiind însoțită și de posibilitatea de a le da un corp didactic bine pregătit, impuse o indulgență legitimă față de școlari și, prin aceasta, o scădere a nivelului învățământului. De atunci și până azi, școala, iar odată cu ea însuși statul, s'au resimțit în astfel de măsură, încât problema reorganizării școlii a fost o temă de continuă actualitate, toți miniștrii de educație publică simțind nevoia să fie în primul rând legiuitori și apoi conducătorii ei. In plus, peste 8—9 ani dela înființarea școlilor, producția prea numeroasă de absolvenți s'a soldat cu un contingent însemnat de șomeuri intelectuali.

Dar epoca de după 1919 e o epocă dominată de o continuă criză economică și politică: agricultura, industria, comerțul, suferiră profund atât depe urma modificării hărții Europei, cât și din motive specifice vieții interne a fiecărui stat. In țara noastră, două fapte au jucat în această direcție, în primii ani, un rol de mari proporții: 1. *exproprierea latifundiilor* cu corolarul ei *împroprietărirea țăranilor* și 2. *acordarea votului universal* — evenimente politice, care decurgeau din principiul democrației, că poporul e izvorul de viață al tuturor claselor sociale, că el reprezintă o imensă sursă de energie a neamului întreg, că el are deci dreptul de a juca în stat primul rol.

In domeniul școlii, această „întoarcere spre popor", ca

spre factorul de salvare al neamului, a dus la o serie de măsuri ca: 1. sporirea mare a numărului școlilor sătești, 2. o mișcare de transferare la sate a unei părți din școala secundară. 3. Orientarea școlii spre o școală a muncii și spre un învățământ cu caracter practic și activ și spre educație. Acum e vremea, în care se strigă „să încetăm cu intelectualismul și cultura enciclopedică"; să se isprăvească odată cu „das Buchwissen".

Incepând cu anul 1926, conducătorii politici ai țării, observând că efectele crizei economice și morale nu slăbesc după cele două mari reforme, văd soluția într'o mare operă de culturalizare a țării. In acest scop se decide ca România să devină un *stat de cultură* și se începe o acțiune de propagare a culturii la sate cu ajutorul cinematografului, a bibliotecilor și școlilor de adulți, iar în domeniul gândirii pedagogice, fenomenul se oglindește în preocupări de problema culturii. Această preocupare stăpânește spiritele în deosebi între anii 1926—1930. Acum Institutul Social Român organizează un ciclu de conferințe, pe care-l și publică sub titlul *Politica Culturii* (1929), iar I. Petrovici, P. Andrei, N. Bagdasar, I. Simionescu, D. Gusti, Tudor Vianu, ș. a., scriu despre cultura și propagarea ei. [1])

3. Spre sfârșitul anului 1928 și la începutul anului 1929 se produc în România evenimente politice noui: conducătorii politici se găsesc în fața unei mari crize financiare și morale, care împinge la o politică nouă cu un caracter de *democrație agrară* și la o acțiune de *„asanare administrativă"*. E vremea marelui împrumut pentru stabilizarea „leului" și a apelului pentru reînoirea vieții publice.

In domeniul pedagogic, epoca aceasta nu trecu fără urmări, ci dimpotrivă. Mai întâiu se produce o acțiune nouă de *întărire a școlii pentru țărani* și preocupări de *regionalizare și localizare a învățământului;* apoi sub apăsarea grijii pentru pregătirea unei mai bune administrații se pune în viața școlară problema diagnosticării aptitudinilor și a selecției profesionale. Sub influența lor, în centrul preocupărilor pedagogice stă acuma problema *fișii individuale*, iar literatura pedagogică se îmbogățește cu studii de *psihologie infantilă* și de *psihologie a tinereții.*

In fruntea nouei orientări spre pedagogia psihologizată stă

1) *I. Petrovici*, Rolul cultural al universității, 1928 și Puterile culturii, 1932; *P. Andrei*, Cultura socială și politica socială, 1928; *I. Simionescu*, Cultura populară. 1928; *D. Gusti*, Politica culturii și Statul cultural, 1928; *Tudor Vianu*, Cinematograful și Radiodifuziunea în politica culturii și concepția raționalistă și istorică a culturii, 1929; *N. Bagdasar*, Criza culturii moderne; *St. Bârsănescu*, Cultura și propaganda culturală, 1929.

centrul de cercetări psihologice din Cluj, de sub conducerea profesorului F. Ștefănescu-Goangă. Liviu Rusu publică *Selecția copiilor dotați* (1929); Al. Roșca: *Măsurarea inteligenței și debilitatea mintală* (1930); L. Bologa: *Psihologia vieții religioase* (1931); L. Rusu: *Psihologia exercițiului* (1929) și *Aptitudinea tehnică și inteligența practică* (1931); A. Roșca, *Psihologia deviaților morali* (1931); N. Mărgineanu *Psihologia învățării* (1931); iar F. Ștefănescu-Goangă: *Selecțiunea capacităților și Orientarea profesională* (1931). Acest centru de studii și-a continuat și după 1931 cercetările lui rodnice în aceeași direcție, a psihologiei evoluției și a psihologiei pedagogice, cu un remarcabil fond informativ.

Paralel cu activitatea din Cluj, în vederea fundamentării psihologice a educației și, mai ales, a învățământului, lucrează în București, după 1932, un grup de tineri psihologi, grupați în jurul prof. C. Rădulescu-Motru, și publicându-și cercetările în două reviste de specialitate de un nivel științific superior: *Jurnal de Psihotehnică* și *Analele de Psihologie*. Intre aceștia desfășoară o activitate deosebită *I.-M. Nestor*, autor a foarte numeroase și valoroase studii de psihologie experimentală aplicată: *Un examen psihotehnic de aptitudini profesionale* (1932); *Psihologia clipei de spaimă* (1933); *Metodă experimentală de cercetare psihologică a copilului de 6-7-8 ani* (1935); *Studiul psihologic al școlarului* (1935); *Aspecte psihotehnice în Polonia* (1936); *Diagnosticarea inteligenții copiilor între 9-14 ani* (1936); *Metodă experimentală pentru studiul psihologic al școlarului român* (1936); *Principii de docimologie* (1937); *Raționalizarea examenelor universitare* (1938); *Orientarea profesională* (1939); *Profesiograme psihologice* (1939) etc. etc..

Cercetări asemănătoare au fost desfășurate în direcția adaptării învățământului la viață și a selecției. I. C. Petrescu examinează problema selecției în *Școala democrației* (1929) și adaptarea la viață în *Școală și viață* (1930), și în *Regionalism educativ (1931)*. I. I. Gabrea studiază *Individualizarea învățământului*, iar, în colaborare cu alții, *Fișa pedagogică*. In fine I. C. Petrescu, cercetează *Metode pentru studiul individualității* (1929).

In această perioadă a pedagogiei românești se vorbește mult de creșterea *organică* și de educație *integrală* (G. G. Antonescu) și numeroși pedagogi și chiar filosofi se aplicară studiilor de pedagogie și psihologie pedagogică pentru a face să înflorească o pedagogie a *personalității*. Personalitatea e concepută

individualist, că „individul nu devine oricare fel de personalitate după alegere, ci devine personalitatea care virtual se găseşte de mai înainte în aptitudinile lui moştenite"[1]). Punctul de vedere al pedagogiei individualiste era desigur exagerat şi această latură discutabilă am semnalat-o în *„Limitele individualizării educaţiei"*, (Vremea şcolii, 1934).

§ 4. Incepând cu anul 1933, dar cu deosebire în anul 1937, se produc în România evenimente noui. In *afară* de ţară, devine tot mai puternică lupta dintre cele două ideologii: dintre democraţiile apusene, partizane ale libertăţii individuale şi ale humanismului şi dintre statele totalitare susţinătoare ale ideii subordonării individului şi a desvoltării sale comunităţii naţionale, care-l transcende. In *interior* se produce o recrudescenţă a luptelor dintre partidele politice, care pregăteau ţării o situaţie de nelinişte, fapt care determină o politică de autoritate. In fine, noul războiu european constitui un nou eveniment cu repercusiuni în viaţa pedagogică românească.

Sub influenţa acestor fapte, pedagogia românească înregistră o orientare nouă. In sfera teoretică, înfloriră preocupările pentru a întemeea o pedagogie a neamului românesc: ştiinţa unei educaţii care să aibă ca obiect perfecţionarea şi instruirea poporului român după datele şi destinul său. Din punct de vedere al idealului educativ, acum are loc tranziţia, cu deosebire prin instituţia Străjeriei (1934), dela ideea desvoltării omului ca individ la aceea a pregătirii lui pentru ţară şi Rege.

In publicistica pedagogică, noua orientare a educaţiei, cu întemeerea ei, o face mai întâiu C. Rădulescu-Motru, în lucrările sale *Românismul* (1936) şi *Psychologie des rumänischen Volkes* (Europäische Revue, 1937). In ambele lucrări, dar cu deosebire în cea dintâiu, el arată preocuparea de a cere o educaţie care să însemne tranziţie dela *Românul tip etnic* la *Românul tip etic*. Din opera lui L. Blaga, Vasile Băncilă a căutat să degajeze (cf. L. Blaga, *Energie Românească*, 1937) o pedagogie autohtonă. O altă încercare de întemeere a unei pedagogii româneşti e aceea a lui I. C. Petrescu care vrea să-i dea o bază sociologică. In fine, St. Bârsănescu încearcă să rezolve aceeaşi problemă (cf. *Invăţătorul român contemporan şi destinul neamului nostru*, 1939), pornind dela teza că un popor are un dublu destin: *imanent* (actualizarea sa în istorie) şi *transcendent* (o misiune), pedagogia naţională având datoria a le descoperi şi a le servi deopotrivă.

1) Cf. *C. Rădulescu-Motru*, Personalismul energetic, 1927, pag. 118.

CAP. II.

DIRECŢIILE PRINCIPALE DIN PEDAGOGIA ROMÂNĂ CONTEMPORANĂ.[1])

S'a înţeles desigur din capitolul anterior, în care am indicat între altele momentele principale din evoluţia pedagogiei româneşti după războiu, că în câmpul ei nu se aude acum numai „o voce", că dimpotrivă mai multe direcţii îşi dispută influenţa asupra educaţiei şi şcolii noastre. Să încercăm acum a le caracteriza şi totodată a cunoaşte pe reprezentanţii lor cu opera şi concepţia lor. Inainte însă de a întreprinde această lucrare, cu atât mai gingaşă, cu cât ne referim la gânditori care încă lucrează, e necesar să subliniem mai întâiu criteriile de care ne-am orientat la elaborarea noului capitol.

Am considerat că e mai util din punct de vedere ştiinţific să prezentăm pe pedagogii români contemporani nu printr'o juxtapunere, ci printr'o grupare pe *direcţii* sau *curente*. Dar, spre a evita obiecţiile cu privire la felul încadrării lor, la clasificarea pedagogilor români ne-am condus de un criteriu obiectiv: pentru fiecare din ei am avut în vedere felul cum el concepe sau rezolvă marile teme ale oricărei pedagogii: natura educaţiei, scopul şi mijloacele ei. Am căutat apoi să prezentăm cu deosebire pe acei pedagogi români, care azi ocupă în ştiinţă şi în învăţământ locuri de mai mare răspundere.

a) Pedagogia experimentală.

Pedagogia experimentală e desigur cunoscută. Ca idee centrală, ea vine cu formula că pedagogia trebuie să studieze desvoltarea psihofizică a copilului, cu metode ştiinţifice, cu precădere cu metoda experimentală, în vederea descoperirii legilor evoluţiei copilului şi a conducerei lui. Această pedagogie începuse a fi cunoscută în România, încă dinainte de războiu; totuşi, ea a produs influenţe în educaţie abia după războiu, fapt dealtfel lesne de înţeles. Pedagogia experimentală se înfăţişa ca o ştiinţă de date exacte, de realităţi; ea corespundea astfel direcţiei generale spirituale din primii ani după războiul mondial, când lumea dorea

1) In prezentarea pedagogiei române contemporane ţinem să observăm că am fost precedaţi de *Dr. H. Brandsch*, Rumanische Padagogen der Gegenwart (1936), dându-ne o lucrare foarte utilă şi scrisă cu mare competinţă şi căldură.

fapte şi manifesta chiar un refuz faţă de teorie, principii şi idei.

In primii ani după războiu, pedagogia experimentală îşi exercita înrâurirea ei în pedagogia şi şcoala românească pe două căi: prin *traduceri* (Alfred Binet: *Idei noi despre copii*, ediţia II-a, 1919; Ed. Claparède: *Psihologia copilului şi pedagogia experimentală*, 1921; dr. M. Fleury: *Corpul si sufletul copilului*, 1920; Van Biervliet şi alţii: *Spicuiri din Psihologie şi pedagogie;* Dr. P. Godin, *Creşterea copilului în epoca şcolarităţii)* şi prin *studii* datorite lui V. Ghidionescu, Gh. Comicescu, Petru Ilcuş, D. Theodosiu, I. Nisipeanu, Grigore Tăbăcaru ş. a. Mai târziu în jurul anilor 1928—1931, nevoile de ştiinţifizare a pedagogiei româneşti au favorizat interesante cercetări de psihologie infantilă.

V. Ghidionescu

In gândirea pedagogică românească, V. Ghidionescu, profesor de pedagogie la Universitatea din Cluj, e cel mai important reprezentant al acestei direcţii, opera sa înfăţişând o adeziune totală la pedagogia experimentală.

Născut în Iaşi în anul 1878, V. Ghidionescu, după ce şi-a terminat studiile în ţară, le-a completat în străinătate — în Franţa, Elveţia şi Germania — luându-şi doctoratul la Iena. Reîntors în patrie, el funcţionă un timp ca profesor secundar, apoi din 1919, ca profesor de pedagogie la Universitatea din Cluj.

Opera ştiinţifică a acestui profesor român e destul de întinsă şi variată, dar fără să consiste din lucrări de dimensiuni, ci mai curând din studii cu caracter informativ. Cea dintâi lucrare importantă a lui V. Ghidionescu este „*Moderne pädagogische Strömungen in Frankreich* (1910), în care, după o întroducere istorică asupra desvoltării pedagogiei franceze, descrie cele patru direcţii din acea pedagogie cu reprezentanţii lor: curentul *naţional* cu pedagogia lui A. Fouillée, curentul *clasic catolic* cu F. Brunetière, curentul *modern* cu F. Buisson şi curentul *psihologic* cu A. Binet. Ulterior el publică două articole: *Pedagogia ştiinţifică şi nouile reforme şcolare* (Studii filosofice vol. VI, 1911) şi *Le système des Ecoles primaires de Mannheim* (Rev. Psych. Bruxwelles, 1913). In „Pedagogia ştiinţifică şi nouile reforme şcolare" (1911), Ghidionescu examinează conceptul de pedagogie ştiinţifică şi descrie câteva instituţii noui de educaţie de care se arată încântat (şcoala din Wickersdorf a D-rului Lietz, sistemul de educaţie al lui Berthold Otto din Grosslichterfelde);

în a doua lucrare: sistemul şcolar din Mannheim al Dr-ului Sickinger şi şcoala în aer liber. El cere ca şi în România să se facă cercetări proprii pe care să se întemeeze o reformă şcolară.

Cea mai de seamă lucrare a lui V. Ghidionescu este *Introducerea în Pedologie şi pedagogia experimentală* (1915). Ea reprezintă o colecţie de 18 prelegeri, ţinute corpului didactic din Bucureşti în anii 1914 şi 1915 şi publicate în vederea popularizării ideilor de pedagogie experimentală. După războiu, el publică *Igiena Şcolarului* (Cluj 1924), în care tratează despre stadiile principale de desvoltare ale copilului (desvoltarea fizică şi psihică a copilului, igiena copilului, îmbrăcămintea, hrana, cantina şcolară, igiena locuinţei, internatul, jocul, grădina de copii, şcoala şi obligaţiile ei din punct de vedere sanitar, îngrijirea şi întărirea copiilor, etc.).

In 1928, el publică *„Experimente în vederea etalonării testelor de inteligenţă pentru copiii români"* (în colaborare cu Gh. Comicescu), spre a stabili testele pentru copiii români dela 7—$7^{1}/_{2}$ ani iar în 1935: *„Idei şi metode noui în educaţia copiilor dela 3—7 ani*, cercetând educaţia copiilor după Fröbel, Montessori, Décroly şi şcoala mamelor din Franţa şi conchizând ca toţi copiii din România să urmeze între 3—7 ani la grădina de copii, care să se caracterizeze la rândul ei prin mai multă libertate şi mai multă atenţie la iniţiativa copilului.

Deosebit, V. Ghidionescu a mai scris un însemnat număr de studii şi articole în reviste româneşti şi străine: *Der Zustand des Schulwesens in Rumänien* (Intern. Zeitsch. für Erziehungswissenschaft,An. I. c. II 1931—1932); *L'éducation du caratère morale* (Pour l'ére nouvelle, 1933); *Pregătirea profesională a corpului didactic secundar*, (1934); *L'évolution des valeurs dans l'éducation morale en concordance avec le développement psychologique de l'enfant.* (Pour l'Ere nouvelle 1935). *L'enseignement publique en Roumanie* (Revue Intern des Etudes Balcaniques (an. II, T. I, 1936) etc.

După Ghidionescu, pedagogia e un complex de disciplini, pe care ni-l putem reprezenta „sub forma unui arbore cu diferite grupuri de ramuri". La rădăcina întregului organism pedagogic se află studiul copilului sau *pedologia* care cuprinde patru capitole însemnate: a) Biologia şi antropometria infantilă, b) Psihologia infantilă, c) Psihologia comparată, d) Patologia infantilă.

Partea de mijloc a arborelui pedagogiei îl formează alt grup de ramificaţii ce poartă numele comun de *pedagogie experimentală*: a) psihologia pedagogică (psihologia experimentală),

b) Didactica generală şi specială (metodologia, psihologia pedagogică), c) igiena şcolară şi d) Pedagogia patologică (patologia, psihopatologia infantilă), Ea (pedagogia experimentală) constitue partea din mijloc, sau trunchiul arborelui între pedagogia filosofică şi pedologie. In vârful arborelui, V. Ghidionescu aşează *pedagogia filosofică* formată din a) pedagogia istorică, b) pedagogia socială, c) metodologia şi d) teleologia (Morala, Filosofia religiei, Estetica şi Logica).

In rezumat, V. Ghidionescu concepe pedagogia formată din trei părţi: 1. Pedologia sau studiul copilului, 2. Pedagogia experimentală şi 3. Pedagogia Filosofică. Aceste diviziuni cu arborele pedagogiei, autorul l-a construit atât pentru a clarifica noţiunea pedagogiei, cât şi pentru a indica evoluţia acestei ştiinţe. După V. Ghidionescu, mai întâiu au apărut disciplinele din vârful arborelui şi apoi rădăcinele şi trunchiul[1]). Mai întâiu, „un număr destul de mare de filosofi, începând din cele mai vechi timpuri, au emis idei, concepţii sau chiar sisteme pedagogice. Din speculaţiunile lor asupra universului, asupra lumei şi rostului omenirei, ei au scos *norme*, adică au propus scopuri şi au arătat metode pentru creşterea şi instrucţiunea copiilor" [2]).

Rădăcina arborelui pedagogiei o formează — după V. Ghidionescu — pedologia, pe care o defineşte „studiul copilului dintr'o pluralitate de puncte de vedere şi obţinut prin metode variate" 3) şi o consideră „o disciplină de sine stătătoare", dar căreia „de fapt numai interesul pedagogiei i-a dat naştere" şi i-a asigurat „un loc fundamental în organismul pedagogiei" [4]). Trunchiul arborelui îl formează pedagogia experimentală, din care fac parte alături de didactică, pedagogia patologică, psihologia pedagogică şi igiena şcolară.

Sunt gânditori, cari încearcă să reducă pedagogia la una din cele trei părţi sau chiar numai la filosofia sau istoria pedagogiei; acestora V. Ghidionescu le răspunde că „de fapt, niciuna din aceste trei grupe constitutive ale ei, nu poate sta independentă, una de alta, tot atât pe cât nici una din subdiviziunile sau ramurile lor, nu poate reprezenta întreaga sferă a activităţii pedagogiei" [5]).

Dar desvoltarea pedagogiei ca ştiinţă poate fi de mare im-

---

1) Introducere în Pedologie..., pag. 13.
2) Ibidem, pag. 13.
3) Ibidem, pag. 19.
4) Ibidem, pag. 21.
5) Ibidem, pag. 23.

portanţă, când noile ei achiziţii sunt difuzate în masa educatorilor şi folosite în practica şcolară; altfel toată munca ştiinţifică rămâne în zadar. Ori tocmai aceasta e şi marea grijă a lui V. Ghidionescu ca „teoria să nu rămâe numai teorie", ca nu cumva practica să evite a se alimenta raţional din ştiinţă[1]).

Cu excepţia consideraţiilor generale, pe care le-am prezentat până aci, restul lucrării lui V. Ghidionescu „Introducere în pedologie şi pedagogia experimentală" este de fapt un lanţ de lecţiuni de pedologie şi pedagogie experimentală, dând în rezumat o sinteză a cercetărilor lui A. Binet; E. Meumann, Messmer, Demoor, Zollner şi alţii. Cu ea, autorul se situează în grupa acelor gânditori, care, în frunte cu Meumann, Binet şi Lay, considerau pedagogia o ştiinţă a educaţiei, bazată pe studiul copilului şi acielor de învăţământ[2]). Raportată la şcoala şi pedagogia românească, lucrarea lui V. Ghidionescu are meritul de a le fi dat cea dintâiu informaţie amănunţită despre marea pedagogie a epocii care precede războiul mondial.

In domeniul pedagogiei experimentale noi contribuţii ştiinţifice s'au mai adăugat prin Gh. Comicescu, *Raportul dintre intuiţie şi abstracţie în învăţământ* (1929), P. Ilcuş, *Inteligenţa copilului* (1926) D. Theodosiu, *Pedologie* (1926), ş. a..

b) Pedagogia morală.

Pedagogia morală reprezintă acel curent pedagogic care vede în educaţie o mare acţiune pentru moralizarea vieţii, o acţiune de întărire a voinţei şi sentimentelor morale, acordând educaţiei morale primul rang între celelalte. Ea e sub unele aspecte prelungirea pedagogiei herbartiene, care proecta ca scop al educaţiei „Die Charakterstärke der Sittlichkeit".

In publicistica românească de specialitate, această pedagogie se manifestă în mod foarte influent mai ales în prima decadă după răsboiu şi e reprezentată prin *traduceri* şi prin *opere originale*. Printre cele dintâiu trebuesc menţionate traducerile din opera pedagogului german Fr. W. Foerster: *Cartea Vieţii, Indrumarea vieţii, Şcoala şi Caracterul*, numărând fiecare mai multe ediţii şi fiind adesea date ca lucrări de interpretare elevilor şcolilor normale din ultima clasă sau folosite în şcoala secundară, mai ales în

1) *Ibidem*, pag. 30.
2) Cf. *St. Bârsănescu*, Unitatea Pedagogiei contemporane ca ştiinţă, pag. 112—117

cursul inferior, pentru interpretare la orele de dirigenţie. In general, Foerster concepe educaţia ca un mare proces pentru realizarea personalităţii eroice, reduce rolul educaţiei fizice, dă o atenţie deosebită educaţiei sociale şi acordă primul rang educaţiei morale[1]). Un timp, cu deosebire între anii 1921—1930, ideile şi concepţia sa pedagogică au avut în şcoala şi educaţia tineretului român o influenţă vie şi fecundă.

Dar pedagogia morală este reprezentată în România şi prin opere originale, în fruntea cărora stau de sigur acelea ale profesorului G. G. Antonescu dela universitatea din Bucureşti — opere care justifică afirmaţia că în pedagogia românească se distinge şi acea direcţie denumită pedagogia morală.

G. G. Antonescu

Activitatea de pedagog, el a început-o încă înainte de răsboiu, în calitate de conferenţiar de pedagogie la Universitatea din Bucureşti; totuşi, întrucât operele lui principale au apărut după răsboiul mondial, el trebue privit ca aparţinând epocii postbelice.

§ 1. G. G. Antonescu, fiu de moşier, s'a născut în 1882, în comuna Antoneşti din judeţul Teleorman. După terminarea studiilor în ţară, el le-a continuat în străinătate la Universităţile din Leipzig şi Berlin, unde a audiat profesori vestiţi ca Wundt, Volkelt, Heinze şi Paulsen, luându-şi doctoratul cu menţiunea „magna cum laude". Din Berlin, el se duce la Jena unde audiază pe W. Rein, pedagogul cel mai preţuit al acelei vremi. Reîntors în ţară, el depune examenul de docenţă, pentru ca în 1920 să fie numit profesor de pedagogie teoretică la Universitatea din Bucureşti; câţiva ani el a mai funcţionat ca profesor de psihologie, logică şi pedagogie, la Academia Comercială din Bucureşti. El e totodată director al Institutului Pedagogic Român.

G. G. Antonescu e un pedagog productiv; până în prezent el a publicat numeroase lucrări şi studii, *unele de dimensiuni şi* clădite lent; altele de un caracter actual şi *informativ*, isvorîte din nevoia de a lămuri cercurile şcolare şi culturale cu preocupări pedagogice asupra diferitelor probleme, principii sau direcţii educative; a treia grupă: *din trebuinţa aniversărilor festive*. Din prima grupă fac parte: *Pedagogia Generală* (595 pg., 1930);

1) Cf. *St. Bârsănescu*, Friedrich Wilhelm Förster, sinteză doctrinală, 1926.

Istoria Pedagogiei. Doctrinele fundamentale ale pedagogiei moderne (1927); *Pedagogia contemporană* (1935); *Din problemele pedagogiei moderne; Educație și cultură* (1935): *Herbert Spencer și pedagogia utilitaristă*. La acestea trebue să adăugăm lucrarea *Antologia pedagogică* (din care până în prezent au apărut 2 volume) publicată în colaborare cu V. P. Nicolau (1938 și 1939).

Din a doua grupă fac parte studiile *Psihanaliza și educația; Baza pedagogică a organizării Invățământului* (1924); *Organizarea Invățământului* (în colaborare cu I. I. Gabrea, 1929); *Problema educației morale; Bacalaureatul; Invățământul secundar și Universitatea; Invățătorul și cultivarea satelor; Educația morală în școala românească; Un institut pedagogic român*. Din a treia grupă de lucrări fac parte: *Pestalozzi și Educația poporului* (1927); *Goethe, Filosof și pedagog* (1932); *Spiru Haret ca pedagog* (1934) etc..

Deosebit, G. G. Antonescu publică în „Revista generală a Invățământului" numeroase studii și articole în legătură cu diferitele teme ale pedagogiei și școlii, aducând în toate idei clare și pline de interes, ca de ex.: *Cultură și Personalitate* (1936); *Educația religioasă în cadrul educației integrale* (1936); *Cum trebue să studiem Istoria Pedagogiei* (1936); *Criza învățământului românesc* (1937); *Imperativul momentului* (1938), etc. etc..

Toate aceste lucrări se caracterizează printr'o expunere limpede și sistematică încât ele s'au citit cu ușurință, constituind astfel o literatură pedagogică românească foarte răspândită.

§ 2. G. G. Antonescu e un gânditor, pe care l-am mai caracterizat și altă dată [1]): un pedagog a cărui gândire se încadrează în pedagogia dela sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea; în pedagogia aceea căreia îi aparțin P. Barth, Otto Willmann și alții. Aci să facem un pas mai departe pentru a adânci gândirea acestui activ și fecund profesor român și a o caracteriza și sub alte aspecte.

G. G. Antonescu concepe *pedagogia* ca știința educației sau mai precis ca o știință normativă a educației. „Pedagogia — observă el — este știința care, bazându-se pe cunoașterea naturii omenești și ținând seamă de idealul către care trebue să tindă omenirea, stabilește un sistem de principii, după care se va

1) Cf. *St. Bârsănescu*, Unitatea Pedagogiei contemporane..., pag. 304—307 și Politica culturii, pag. 218—220, 234—235, 264—265.

îndruma influenţa intenţionată a educatorului asupra celui de educat".[1]) Printr'o astfel de definiţie, el reprezintă pedagogia clasică intelectualistă, plus o concesie faţă de pedagogia experimentală („bazându-se pe cunoaşterea naturii omeneşti"). Despre aceasta, el observă: „conştient sau inconştient (pedagogii experimentali) construesc cu acelaş material şi de multe ori ajung — după alte metode — la aceleaşi rezultate. Voiu cita un singur exemplu: s'a făcut o serie întreagă de experienţe, s'a pierdut deci multă vreme şi muncă, pentru a se dovedi — după metoda nouă — un adevăr necontestat, incontestabil şi de mult consacrat: că vorbele, care au o legătură logică între ele, se memorează mai bine decât cuvintele lipsite de orice legătură tipică".[2]) Şi în concluzie: „oricine va arunca o privire asupra cercetărilor noui de pedagogie experimentală va găsi multe exemple în felul acesta". Insuşi planul general al pedagogiei indică aspectul menţionat, căci G. G. Antonescu cercetează noţiunea educaţiei, problema educabilităţii, valoarea pedagogiei ca ştiinţă şi metodele ei, în primul capitol întitulat „Probleme introductive, după care în alte capitole studiază idealul educaţiei, educaţia intelectuală şi educaţia morală, plan care se întâlneşte în tratatele de pedagogie clasică.

Urmarea firească a acestei concepţii despre pedagogie e concepţia lui G. G. Antonescu despre *educaţie;* într'însa el vede, ca toţi pedagogii care fac tranziţia la pedagogia nouă, „o influenţă intenţionată, care urmăreşte fie desvoltarea însuşirilor naturale ale copilului, fie să transmită bunurile culturale ale generaţiei vechi. Această influenţă intenţionată este ceeace numim educaţie".[3]) Totuşi G. G. Antonescu depăşeşte pe I. Găvănescu prin faptul că el vede funcţia educaţiei într'un chip mai nou: în procesul de reînoire a organismului social. „După părerea noastră — observă prof. Antonescu, — principiul care ar trebui să inspire întreaga conducere şi direcţionarea învăţământului ar fi ceeace denumim şcoala formativ-organicistă."[1]) Această concepţie nouă, el vine s'o precizeze mai departe prin termenii: „Când vorbim de şcoala formativă avem în vedere o şcoală organicistă care tinde a recunoaşte şi a respecta condiţiunile in-

1) Cf. *G. G. Antonescu*, Pedagogia Generală, pag. 14.
2) Cf. *G. G. Antonescu*, Pedagogia trecutului faţă de Pedagogia nouă. Revista Generală a Invăţământului, anul VII, pag. 583—584.
3) Cf. *G. G. Antonescu*. Pedagogia Generală, pag. 10.
4) *Ibidem*, pg. XVI.

terne, organice ale sufletului individului, ale elevului". Noua interpretare a educației este înrudită cu aceea din pedagogia lui O. Willmann, după care „printre analogiile cele mai rodnice și mai inteligibile la care a dus nevoia de a face imaginabile fenomenele lumii morale prin intermediul celor fizice se numără și compararea societății umane cu corpul viu".[1])

Dacă stăruim mai departe asupra concepției lui G. G. Antonescu despre educație, mai ales dacă nu ne raportăm la capitolul respectiv din tratatul său de pedagogie, ci la introducerea, cu care el începe volumul, sub titlul „școala care ne trebue", aflăm noi precizări pline de interes, ale gândirii sale. Prof. Antonescu vrea o educație *formativă*, în sensul că el dorește nu o școală care să informeze, „să transmită elevilor un quantum de material cultural de diferite categorii — științific, moral, estetic, religios ș. a. m. d." —, el cere o școală *formativă*, preocupată „să formeze spiritul elevului ...să actualizeze potențialul psihic, pe care îl găsește în natura individuală a elevului". In fine, Antonescu cere o educație formativ-*organicistă*, în sensul că el consideră sufletul omenesc nu o piatră ce poate primi „orice formă", ci „un organism viu", care se desvoltă dinlăuntru și care primește influențele noastre numai cu obligația ca ele „să se subordoneze unor condițiuni interne, indicate de însuși organismul căruia ne adresăm"[2]).

Adoptând această concepție despre educație, Antonescu, pe lângă faptul că se situiază pe poziția pedagogiei individualiste, fixează educatorului un anumit rol: de „botanist sau grădinar, care caută pământul cel mai bun pentru planta sa"; de om care știe că din „planta aceasta nu poate face orice vrea el și că toate măsurile, pe care le ia, nu vor avea efectul dorit decât dacă se vor subordona condițiunilor interne organice ale plantei respective"; ...„această adaptare a operii de educație la individualitatea psihică a elevului este o condiție sine qua non pentru reușita operei de formare spirituală. In sensul acesta prin urmare înțelegem noi o școală formativ-organicistă"[3]).

Prin astfel de idei, prof. Antonescu se afirmă în mod hotărît ca partizanul unei pedagogii concepută în spirit *individualist, liberalist și organicist.*

După ce a fixat acest principiu „care să fie pentru învă-

1) *O. Willmann*, Didaktik als Bildungslehre, 1923, pag. 1.
2) *Pedagogia Generală*, pag. XVII.
3) *Ibidem*, pag. XVIII.

ţământul nostru ceeace este rădăcina pentru un arbore", prof. Antonescu indică modalităţile lui de aplicare în diferitele educaţii speciale, făcând cu acest prilej interesante şi juste consideraţii pedagogice. Astfel, raportându-se la educaţia *intelectuală*, el propune „o reducere a numărului de elevi" (pe clase) şi nu un examen de bacalaureat, care să controleze cunoştinţe'e, ci unul de maturitate, care „să controleze maturitatea de judecată"; simplificarea programelor şi un profesor-educator, nu „un fel de erudit în miniatură", care „să facă un fel de negustorie ştiinţifică"[1]); iar, ca urmare, el reclamă o instituţie nouă pentru pregătirea acestui corp didactic nou: „o şcoală normală superioară"[2]).

Vederi interesante şi drepte aduce prof. Antonescu şi în reflexiunile sale asupra educaţiei morale. Mai întâiu, el ţine să observe că sistemul practicat azi în şcoala românească, pentru a asigura disciplina e un sistem cu dublă tendinţă; *represiv* şi de *constrângere;* contra celor care comit acte rele, intervin mijloacele de reprimare; iar când elevul trebue să facă anumite acte îl constrângem. Acestui sistem cu dublu aspect, întrucât nu educă, el îi opune pe acela al *convingerii*, care să realizeze disciplina liberă, adică „vom încerca să determinăm pe elev la executarea unor anumite acte prin convingere, iar trecerea dela convingerea de a voi la executarea acţiunii se face apelând la ceeace s'a numit în timpul din urmă elementul eroic al sufletului omenesc". Sistemul preconizat pentru educaţia morală are multe avantagii; prin el organismul se întăreşte contra primejdiilor vieţii, căci „înarmându-l pe elev să lupte el însuşi contra răului moral din el, contra microbilor morali ...va fi deprins să dea lupta şi să învingă"[3]).

După ce observă că în sfera educaţiei religioase îşi găseşte aplicare acelaş principiu al convingerii, prof. Antonescu rezolvă problema educaţiei estetice tot din punctul de vedere formativ-organicist, în sensul că o concepe ca un proces de „continuă trezire a tendinţelor latente de creaţie ale spiritului nostru"[4]), cât şi pe aceea a educaţiei naţionale, în care vede o formă de educaţie socială, care-şi propune să realizeze o legătură organică între indivizii aceleiaşi naţiuni, cu ajutorul unor elemente ca tradiţia, rasa, obiceiurile şi limba[5]).

1) *Ibidem*, pag. XXI.
2) *Ibidem*, pag. XXIII.
3) *Ibidem*, pag. XXVI.
4) *Ibidem*, pag. XXIX.
5) *Ibidem*, pag. XXX.

In cadrul pedagogiei sale, G. G. Antonescu dă o atenţie deosebită educaţiei morale cu motivarea că „nu putem în prima linie să facem ştiinţă pentru ştiinţă, ci trebue să fim activi din punct de vedere ştiinţific în serviciul idealismului moralei creştine şi idealismului popular". Intâlnim aici ideea care îl apropie pe autor de concepţia pedagogică reprezentată de Fr. W. Foerster. Dealtminteri pe acest gânditor german, el îl citează cu predilecţie, ceeace probabil a determinat pe Dr. H. Brandsch, să observe că „în educaţia morală, care pentru Antonescu stă în mijlocul întregului sistem de educaţie, el se declară cu rezervele necesare, ca un fel de adept al curentului iniţiat de Foerster". [1])

Idealul educaţiei, G. G. Antonescu îl vede în personalitate, „ţelul ultim către care trebue să tindă cultura". Analizând această noţiune, 1) personalitatea — omul creator de valori culturale şi 2) personalitatea morală, el se declară pentru sensul al doilea, cu motivarea că, „nimeni nu poate să conteste că latura cea mai valoroasă a fiinţei omeneşti este conştiinţa morală..." „Şi atunci, nu poţi să treci cu vederea acea concepţiune asupra personalităţii care pune accentul asupra elementului moral şi care se numeşte personalitate morală". „Aş zice deci că personalitatea morală este creaţia de sine prin prisma comandamentelor sale morale" [2]).

In *didactică*, G. G. Antonescu este în bună parte un herbartian. Spre această concluzie ne îndrumează atât atenţia deosebită pe care el o dă capitolului educaţiei intelectuale — care la herbartieni a ocupat în pedagogie un spaţiu deosebit de mare — cât mai ales concepţia sa despre planul de lecţie. [3]) G. G. Antonescu, pe lângă faptul că propune un plan tip, cu trepte formale, el foloseşte o nomenclatură de o coloratură reiniană: 1. Pregătirea aperceptivă, 2. Expunerea sau tratarea datelor concrete. 3. Asociaţia, 4. Generalizarea noţiunilor abstracte şi 5. Aplicarea lor.

Pe lângă „Pedagogia Generală", G. G. Antonescu a publicat o serie de lucrări cu caracter istoric. In *Istoria Pedagogiei,* el urmează o tratare tipică: ca şi Ziegler, porneşte dela Renaştere; în tratarea materiei procedează cronologic şi biografic stăruind asupra marelor personalităţi pedagogice; în fine gândirea lor pedagogică o precede expunerea cugetării filosofice,

1) Cf. *Dr. H. Brandsch,* op. cit. pag. 25.
2) Cf. *G. G. Antonescu,* Cultură şi personalitate, Revista Generală a Invăţământului, 1936, pag. 3, 7, 9, 17.
3) *G. G. Antonescu,* Pedagogia Generală, pag. 390 şi a.

cu motivarea justă că o despărţire a pedagogiei de filosofie ar avea consecinţe păgubitoare, întrucât „pedagogia are nevoe de filosofie atât la stabilirea scopurilor, cât şi la aflarea mijloacelor de realizare a lor". Dr. H. Brandsch observă că această lucrare „nu aduce conştient nici o sinteză istorică", ci se termină prea devreme, la H. Spencer".[1]) Dar adevărul e că ea se completează cu alte lucrări pe care G. G. Antonescu le-a publicat ulterior. Atât prin această lucrare cât şi prin cele similare de istorie a pedagogiei, G. G. Antonescu se arată „credincios principiului că noua pedagogie trebue să se clădească pe rezultatele celei vechi". In *„Cum trebue să studiem „Istoria Pedagogiei"* (Rev. Gen. a Inv. 1936, p. 256), el preconizează „contactul cu operele originale ale marilor pedagogi", fixând patru condiţii pentru a aprofunda istoria pedagogiei: 1. lectura textului original a principalelor opere de pedagogie; 2. tot sistemul pedagogic să fie raportat la mişcarea intelectuală a vremii; 3. pentru a înţelege mai bine un sistem pedagogic, trebue să cunoaştem mai întâiu sistemul filosofic al pedagogului ce se studiază; 4. trebue să insistăm asupra valorii actuale a sistemelor pedagogice.

In *„Pestalozzi şi educaţia poporului"* G. G. Antonescu scoate în evidenţă ca ideal de educator pe acela reprezentat de Pestalozzi care urmăria „o înălţare a neamului prin culturalizarea intensivă şi extensivă a maselor populare".[2]) In *Herbert Spencer şi educaţia utilitaristă*, el critică pe filosoful englez, obiectându-i că n'a dat destulă importanţă educaţiei puterilor sufleteşti şi că n'a accentuat valoarea specialităţilor artistico-literare. In *Organizarea învăţământului*, pe care a lucrat-o cu I. I. Gabrea, pe baza lucrării similare a Biroului Internaţional din Geneva (L'Organisation de l'Instruction Publique dans 53 pays), referă asupra organizării şcolare din 28 state. In *Psihanaliza şi educaţia*, „lucrare cu caracter de popularizare"[3]), el pune în evidenţă nevoia de a cunoaşte subconştientul şcolarului, pentru a-l putea educa conform cu caracterul său. In *Din problemele pedagogiei moderne* ia atitudine contra *modelor* în pedagogie, examinează educaţia morală şi estetică, apără pedagogia trecutului faţă de cea nouă şi face elogiul individualităţii şi al formării caracterului moral. In *„Studii asupra educaţiei morale şi estetice"*,

1) Cf. *Dr. H. Brandsch*, op. cit. pag. 24 şi 49.
2) Cf. *G. G. Antonescu*. Pestalozzi şi Educaţia poporului, pag. 13.
3) Cf. *Dr. H. Brandsch*, op. cit. pag. 22.

el susţine educaţia caracterului şi vede în educaţia estetică un mijloc pentru educaţia morală. Din toată această lucrare, G. G. Antonescu apare ca un reprezentant al pedagogiei morale.

G. G. Antonescu s'a ocupat şi de probleme privitoare la *reforma* învăţământului şi în cadrul lucrărilor publicate, el a făcut propuneri interesante. Astfel pentru pregătirea profesorilor secundari, el a cerut înfiinţarea unei şcoli normale superioare,[1]) un control mai bun şi o îndrumare centrală pentru şcoală, pe scurt o descentralizare administrativă şcolară şi o orientare pedagogică centralizată. In ceeace priveşte organizarea liceului, el se arată susţinător al liceului unitar,[2]) în care accentul activităţii didactice să nu cadă pe cultura materială; admite un examen de bacalaureat care însă să aibă ca obiect nu controlul cunoştinţelor în detaliu, ci un control sintetic al cunoştinţelor şi un control al culturii naţionale româneşti Faţă de şcoala normală, el ia poziţie făcând două propuneri: dublarea numărului învăţătorilor şi acordarea pentru învăţătorii distinşi posibilităţi de a urma, după terminarea şcolii normale, o şcoală de grad superior. In ceeace priveşte reformele şcolare, G. G. Antonescu se prezintă ca un spirit moderat, iar în ceeace priveşte ieşirea şcolii din criză, el o vede într'o armonizare a practicei cu ştiinţa.[3])

G. G. Antonescu, care până în prezent e cel mai important reprezentant al *pedagogiei morale* în România, a făcut şcoală în sensul că a grupat în jurul său un număr de tineri activi, dintre care cei mai cunoscuţi sunt I. C. Petrescu, I. I. Gabrea şi V. P. Nicolau. Aceştia au dat la iveală publicaţii numeroase. Primii doi, având o activitate foarte bogată, şi-au îndreptat privirile cu precădere spre *problematica pedagogică:* ultimul: spre *istoria pedagogiei.*

c) Pedagogia umanistă.

Pedagogia umanistă, caracterizată mai sus şi reprezentată în perioada anterioară prin I. Găvănescu continuă şi în epoca postbelică, când acestui „Nestor al pedagogiei româneşti" i s'a alăturat elevul său C. Narly, profesor de pedagogie la Universitatea din Cernăuţi.

1) Cf. *G. G. Antonescu,* Pedagogia contemporană, pag. 99, 104, 107.
2) Cf. *G. G. Antonescu,* Educaţie şi cultură, pag. 75.
3) Cf. *Dr. H. Brandsch,* op. cit p. 49 şi 50 şi *G. G. Antonescu,* Criza Invăţământului Românesc, Rev gen. a Invăţ., 1937, pag. 86 şi 245 şi a.

I. Găvănescu

I. Găvănescu a activat timp îndelungat şi după răsboiul mondial până în anul 1932 ca profesor de pedagogie la Universitatea din Iaşi. In această epocă, el tipăreşte în ediţii noui şi revăzute unele din lucrările sale anterioare: Etica, Pedagogia generală şi Istoria Pedagogiei şi publică câteva studii noui: *Educaţia eroică* (1928); *Pedagogia Militans* (1932); *Pentru educaţia morală* (1932) şi diverse articole. In aceste lucrări, gândirea pedagogică a lui I. Găvănescu e în linii generale aceeaşi pe care am prezentat-o mai sus. Fac excepţie unele plusuri de capitole şi adaptări impuse de progresele psihologiei vârstelor, unele adaptări la pedagogia şcolii active şi unele accente mai pronunţate asupra educaţiei naţionale — adică o serie de elemente care nu schimbă caracterul gândirii sale indicat mai sus.

Cel mai interesant studiu, pe care I. Găvănescu îl publică în această nouă perioadă este „Orientarea culturei şi educaţiei naţionale în lumea nouă de după războiu" (Bul. Sem. Ped. Univ. 1922—23, An. I, No. 2, p. 3—64), în care el îşi pune o problemă de-o mare însemnătate şi aduce o soluţie, care merită o atenţie deosebită. Ca şi imediat după răsboiul mondial, spiritul românesc simţind şi azi în mod intens trebuinţa de a se lămuri încotro, spre care idealuri îndrumăm desvoltarea culturii noastre, socotim util să prezentăm cu oarecare detalii concepţia profesorului ieşan, expusă în această lucrare.

Incepându-şi studiul menţionat, prof. Găvănescu indică mai întâiu necesitatea lui, pe care o fixează în termeni juşti: „La marile cotituri de drum ale istoriei — observă el — când perspectiva se schimbă cu totul, când privelişti şi orizonturi noi se desfăşoară înaintea ochilor, când popoarele sunt puse în faţa unor răspântii necunoscute până atunci, cu imperativul categoric al necesităţii de a hotărî numai decât să apuce o cale sau alta, se impune o privire de orientare generală în raporturile caracteristice ale momentului. Şi niciodată ca acum, după războiul mondial care a sguduit întregul organism moral şi material al omenirii şi a schimbat faţa lumii, în unele părţi luminând-o şi înălţând-o, în altele scufundând-o în haos şi ruină, niciodată ca acum nu s'a simţit mai mult nevoia unei reculegeri serioase, pentru regăsirea firului desvoltării istorice sau pentru fixarea

unor noi „puncte de reper" în vastul orizont ce-şi deschide răscrucile înaintea noastră"[1]).

Odată fixată necesitatea „revizuirii idealurilor educaţiei", prof. Găvănescu îşi pune, „în pragul unei vieţi noui a neamului şi a lumii", patru probleme: 1. dacă se mai poate vorbi de-un ideal naţional? Ce formă ia şi ce conţinut primeşte 2. Care trebue să fie atitudinea poporului român faţă de populaţiile streine convieţuitoare cu el? 3. Care trebue să fie atitudinea noastră faţă de cultura latină şi anglo-saxonă deoparte şi de cea germană de altă parte? 4. Problema ridicării culturale şi materiale a poporului nostru[2]).

După ce desface tema „orientării şi educaţiei naţionale", în aceste patru probleme, I. Găvănescu mai întreprinde încă o lucrare prealabilă: studiază „însuşirile caracteristice ale naţiunii române ca directive în formularea idealului"[3]). Cu această ocazie, el oferă, alături de alţi gânditori români, o nouă încercare de psihologie etnică.

Ceeace caracterizează sufletul Românilor, după profesorul ieşan, sunt: simţul politic (înţelegând prin el „bunul simţ, omenia, simţul dreptăţii şi al echilibrului forţelor sociale"[4]), toleranţa „pe care o găsim statornic în raporturile poporului român cu alte neamuri", ospitalitatea, mila, cavalerismul, şi I. Găvănescu, considerând aceste calităţi „podoaba morală" a sufletului românesc, cere să le cultivăm şi să le ferim cu grijă de influenţele rele ale unora din populaţiunile cu care convieţuesc Românii.

Rând pe rând, I. Găvănescu examinează apoi în studiul său fiecare din cele patru probleme şi formulează soluţii, pe care, chiar dacă nu le putem accepta în ansamblu, le găsim bazate pe o susţinere plină de căldură.

Răspunzând afirmativ la problema posibilităţii unui ideal naţional, I. Găvănescu îl vede în „unificarea sufletească naţională", care se poate ajunge prin „consolidarea unirii şi cu îngăduirea particularităţilor vremelnice"[5]).

In ceeace priveşte problema raportului Românilor cu minorităţile etnice, I. Găvănescu face mai întâiu o distincţie justă şi necesară că sunt „unii cari au, în afară de statul român o naţiune cu un stat şi alţii cari n'au nicăieri un stat etnic"; apoi

---

1) *Op. cit.* pag. 3.
2) *Ibidem*, pag. 4—5.
3) *Ibidem*, pag. 12.
4) *Ibidem*, pag. 13—14.
5) *Ibidem*, pag. 19 şi 21.

el conchide că formula cea mai justă a acestei chestiuni e aceea a acţiunii pentru o înţelegere reciprocă. Realizarea ei îi apare ca posibilă întrucât „poporul român a fost îngăduitor faţă de străinii din ţara lui"[1], şi crede că ar fi de dorit ca, la rândul lor, şi streinii să contribue a se înfiripa în spiritul lor ideia unei convieţuiri paşnice şi prietenoase.

Dar problema cea mai de seamă, care constitue dealtminteri centrul întregului studiu, e a treia: aceea a orientării culturii şi educaţiei româneşti. Analizând-o, I. Găvănescu găseşte că rezolvarea ei trebue să ia în consideraţie trei preocupări esenţiale şi anume: 1. păstrarea caracteristicei naţionale a însuşirilor morale, capabile să ridice valoarea neamului; 2. evitarea influenţelor perturbatoare ale procesului de cristalizare curată a tipului etic; 3. căutarea acelor înrâuriri care, prin omogeneitatea tendinţelor, pot îndruma desvoltarea sufletului etnic şi-l pot ajuta a câştiga aptitudini folositoare noui...[2]. Angajându-se să rezolve această problemă a orientării culturii şi educaţiei noastre, profesorul ieşan face mai întâiu unele reflexiuni deosebit de interesante, scriind printre altele că „una din formele datoriei de a-ţi păstra individualitătea etnică în ce are ea mai înalt, ca însuşiri morale superioare, este a le feri, pe cât posibil, de contactul mai îndelungat cu acele suflete etnice străine, a căror inferioritate sau rătăciri pot tulbura evoluţia normală a tipului său naţional"[3], cu observarea: „ce pot să câştige bunele tale însuşiri şi dispoziţii dela un popor la care nu se găsesc decât contrarele lor?"[4].

Dintre diversele direcţii, spre care se poate orienta cultura noastră, două sunt supuse de prof. Găvănescu unei analize deosebit de atente şi, după părerea noastră, cu o pasiune, care împinge spre concluzii exclusiviste: el doreşte şi susţine ca necesară o fermă orientare a culturii şi educaţiei româneşti spre cultura latină şi anglo-saxonă exclusiv, respingând cu o argumentare prea insistentă orice orientare spre cultura germană. Şi, fiindcă în ţara noastră a existat încă din veacul al XIX, o reală orientare spre cultura germană prin elemente prestigioase ca M. Kogâlniceanu, T. Maiorescu, M. Eminescu şi alţii, prof. Găvănescu, temându-se ca nu cumva ea să reînvie şi după războiul mondial, face o aspră critică poporului şi culturii ger-

1) *Ibidem*, pag. 24.
2) *Ibidem*, pag. 30.
3) *Ibidem*, pag. 31.
4) *Ibidem*, pag. 31.

mane[1]), pentru a conchide: „să ne întoarcem deci hotărît sufletele către acele culturi care pot ajuta evoluția firească a bunelor dispoziții morale sădite în sufletul nostru etnic prin o fericită ereditate. Acele culturi nu pot fi decât culturile Occidentului, desvoltate din aceleași predispoziții și date isvorîte din frumoasele însușiri ale spiritului și culturii latine".

Mai ferm și mai precis, I. Găvănescu recomandă această orientare în următorul paragraf: „Vrem să păstrăm — scrie el — și să desvoltăm patrimoniul moral al geniului latin, ferindu-l de contagiuni ce-l pot denatura ...ținându-l din contră, în contact intim cu suflete ce trăesc din aceeași lumină civilizatoare și aspiră către aceleași înălțimi de ideal moral, ideal de dreptate, de libertate, de iubire de oameni, de respect și solidaritate frățească între popoare... Aceste suflete s'au manifestat în cele două culturi ale democrației occidentale; cultura franceză și cultura engleză, pătrunse amândouă de acelaș spirit generos și umanitar al latinității, în care luminează, bine înțeles și geniul Italiei" [2]).

Toate demonstrațiile prof. Găvănescu asupra orientării culturii și educației noastre spre lumea latină și anglo-saxonă e interesantă și merită să fie consemnată ca una din soluțiile posibile ale problemei, deși din punct de vedere al oportunității, utilității și valorii, ea ne provoacă rezerve. Ea totuși are o deosebită valoare prin detaliile, pe care le conține, pentru caracterizarea pedagogiei prof. ieșan: și ea ne obligă să observăm că pedagogia lui I. Găvănescu se integrează din punct de vedere al concepției în pedagogia umanistă.

---

1) *I. Găvănescu, op. cit.* pag. 32—48, scrie printre altele că: „națiunea germană este o națiune nepolitică... Poporul german, care a avut destui cărturari și unii filosofi profunzi, n'a asimilat nimic esențial din cugetările morale ale gânditorilor, poeților, scriitorilor lui... La Germani e o prăpastie între cugetarea politică și acțiunea practică politică... Toți observatorii străini și chiar multe din spiritele mai libere germane au constatat că firea teutonică se caracterizează prin însușirile contrare umilinții: prin brutalitate, răutate, ferocitate, cruzime... Dacă cuvântul *Schadenfreude* (plăcerea de a face rău) nu are echivalent în limbile celorlalte națiuni, cari sunt nevoite să recurgă la perifraze spre a exprima această plăcere răutăcioasă ce ne procură vederea nenorocirii altuia — sau mai exact *plăcerea ce ne procură conștiința că am cauzat o nenorocire altuia* — asta de sigur, nu este un simplu efect al întâmplării. Fără îndoială, această trăsătură de caracter există, mai mult sau mai puțin pronunțată și la unii indivizi din alte națiuni: dar la ei apare oarecum ca efectul unei stări excepționale de suflet, ca o impulsie de moment, pe când Germanul, din contra, este în adevăr atins de o „Schadenfreude" naturală și cronică".

2) *Ibidem*, pag. 60—61.

2. C. Narly

C. Narly, profesor de pedagogie la Universitatea din Cernăuţi, e alt pedagog român cu o activitate publicistică bogată şi cu tendinţa de a schiţa un sistem pedagogic pe o bază umanistă.

C. Narly s'a născut în Tecuci la 30 Mai 1896. După ce şi-a terminat studiile liceale şi universitare la Iaşi, el le-a continuat în străinătate la Berlin şi Göttingen. Apoi a funcţionat câtva timp ca profesor secundar, iar din 1927 activează ca profesor de pedagogie la Universitatea din Cernăuţi, unde e totodată şi directorul Seminarului pedagogic.

C. Narly e un spirit productiv, autor a numeroase publicaţiuni pedagogice şi chiar literare. Activitatea publicistică, el şi-o începe cu lucrarea: *Educaţie şi Ideal* (o conferinţă, 1927) şi o continuă cu *Pedagogia socială şi personalitatea* (un articol), *Tolstoi educator*, (1929); *Opera pedagogică a lui I. Găvănescu* (1929). *Patru mari educatori* (J. Locke, V. Conta, S. Freud, G. Kerschensteiner 1933); *Istoria pedagogiei* (vol. I. 1935); *Pedagogia lui Imanuel Kant* (1936); *Către o politică şcolară* (1937); *Foaie de observaţie vocaţională* (1938) şi *Pedagogia Generală* (1938) precum şi cu un număr însemnat de studii şi articole: *Un mare pedagog social al sec. XVIII: Helvetius* (Rev. de Fil. 1933); *L'education sociale chez Tolstoi* (Rev. Intern. de Soc.); *Spre o nouă tinerime românească* (Rev. de Ped. 1934; *Şcoala secundară şi învăţământul filosofic* (ibidem); *La personnalité, idéal de l'éducation* (ibidem); *Pentru pedagogia învăţământului* (ibidem); *Destinul omului* (ibidem). Totodată, sub conducerea sa, apare în Cernăuţi, din 1931, *Revista de pedagogie.*

Concepţia pedagogică a Prof. C. Narly e uşor de precizat. Cum se caracterizează cu plăcere, el e un găvănescian, un „continuator al unei munci pline de roade, munca profesorului Găvănescu", iar seminarul său de pedagogie „seamănă ca un frate cu cel dela Iaşi". [1])

C. Narly priveşte atât pedagogia cât şi educaţia ca şi I. Găvănescu. „Pedagogia este sistemul de adevăruri relative la acest obiect (educaţia), iar educaţia este un act complex, în care, fiind dată posibilitatea ei, un om sau un grup de oameni întreprind asupra altora, cu care dimpreună alcătuesc o comunitate cu

1) Cf. *C. Narly*, Cuvântare, Bul. Seminarului Pedagogic, Iaşi No. 8. 6130—1932, pag. 14—17.

un înțeles caracteristic, o acțiune de influențare conștientă, deci prin mijloace cât mai adecvate, cu intenția de a desăvârși în ei un ideal, a cărei ultimă esență, gândită conștient sau nu, este tendința spre personalitate". [1]) C. Narly stabilește formele de educație prin prisma psihologiei facultăților, așa cum procedase acum aproape patru decenii și P. Barth în „Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre": dacă privim omul — spune el — în cele două înfățișări ale sale — fizică și psihică — și dacă privim sufletul ca pe un complex în structura căruia intră elemente intelectuale, afective și de voință, deslușim mijloacele educației fizice, a educației voinței, a educației sentimentelor și a educației intelectuale [3]).

Pentru prof. C. Narly, idealul educației îl constitue *personalitatea*, pe care el pare s'o conceapă nu din punct de vedere al filosofiei culturii sau al pedagogiei morale, ci mai curând eclectic, printr'o conciliere a punctului de vedere individualist cu acela al pedagogiei sociale. La această constatare ne obligă printre altele observarea sa, că „prin definiția pe care noi o dăm personalității, am căutat nu numai să precizăm mai mult decât credem că s'a făcut până acum, această noțiune, dar încă, cu ajutorul ei, să înlăturăm opoziția care s'ar putea susține că există între individual și social, postulând astfel un ideal permanent și complet. Pentru noi, personalitatea este maximum de desăvârșire într'o ființă umană, a originalității sale specifice, în cadrul principiului social, principiu prin care înțelegem armonia productivă cu mediul" [1]). Mai accentuat punctul de vedere eclectic se evidențiază mai departe în textul următor: „personalitatea, astfel cum o concepem noi, trebue să tindă la realizarea cât mai desăvârșită a individualității proprii a omului, pe deoparte, dar în același timp vrea să realizeze maximum de socializare, și aceasta fără a leza întru nimic nici drepturile individualității, și nici pe acelea ale societății, ci dimpotrivă, promovându-le pe ambele" [2]).

Dar prof. Narly adaugă noi precizări la fixarea conceptului personalității. Pentru el, a realiza și a atinge idealul educației înseamnă a forma din om pe „purtătorul specificului uman", iar „dacă în dosul expresiilor om, omenesc, uman putem gândi, ...numai manifestările superioare", atunci a realiza *specificul*

1) Cf. *C. Narly*, Pedagogia Generală, pag. 45.
2) *Ibidem*, pag. 48 și 49.
3) *Ibidem*, pag. 232.
4) *Ibidem*.

uman înseamnă a realiza omul „în ceeace el are înalt, bun şi frumos" [3]). Prin astfel de idei, prof. Narly pare a ţine să reprezinte în mod ferm pedagogia umanistă şi spre această concluzie ne îndreaptă nenumărate texte, printre care tipic e şi următorul: „Omul — scrie acest pedagog român — trebueşte educat pentru umanitate; aceasta este cea mai înaltă cerinţă etică, pe care conştiinţa morală o reclamă individului şi această cerinţă este cuprinsă în imperativul personalităţii. Umanitatea este acel „grand-être" de care vorbea Comte şi care cuprinde în el nu numai umanitatea existentă, ci întreaga umanitate, cu toţi morţii cari trebue să trăească în amintirea urmaşilor şi care chiar, în orice caz, trăesc în urmaşi" [1]).

In fine, personalitatea astfel concepută se mai realizează pe baza a două noi condiţii. Individul trebue să-şi desvolte pe deoparte originalitatea specifică, formându-şi o profesie, iar pe de altă parte, „individul astfel format, nu trebue să intre în conflict cu mediul înconjurător şi în special cu mediul social" [2]).

Din tratatul de pedagogie al prof. C. Narly trebue să mai menţionăm capitolul închinat studiului „problemii comunităţii pedagogice", fiindcă aci autorul pune unele probleme noi. Mai întâiu ţinem să observăm că prin aceasta el înţelege „acea formă de vieaţă proprie oricărui act educativ şi care, constituită de conlucrarea sui generis a educatului şi educatorului, se concretizează în instituţiile educaţiei, ce ne apar astfel ca însăşi întruchiparea comunităţii pedagogice în diversitatea înfăptuirilor ei reale" [3]). Odată fixat înţelesul, autorul examinează termenii problemii: educatorul (în sens larg: mediul; în sens restrâns: educatorul natural şi de vocaţie) cu însuşirile lui; apoi educatul (elevul şi grupările de elevi) şi diversele instituţii, care împlinesc rol pedagogic, observând că „legătura personală dintre profesor şi elevi, legătură fundată pe înţelegere, iubire şi stimă, dar mai ales pe acea voinţă de desăvârşire ce-i caracterizează pe ambii, este corelatul indispensabil al şcolii dominată de ideea vocaţiei" [4]).

„Pedagogia generală" a prof. C. Narly vine ca o încoronare şi sintetizare a mai multor studii publicate anterior (ca de ex.: Educaţie şi ideal; Pedagogia socială şi personalitatea; Către o politică şcolară, etc.); e deci dela sine înţeles de ce nu socotim necesar să mai stăruim şi asupra acestora.

1) *Ibidem*, pag. 234.
2) *Ibidem*, pag. 243.
3) *Ibidem*, pag. 253.
4) *Ibidem*, pag. 453.
5) *Ibidem*, pag. 556.

In Istoria Pedagogiei, C. Narly a tratat materia cronologic şi biografic ca şi profesorul Antonescu cu o dublă deosebire: G. G. Antonescu prezintă istoria doctrinelor pedagogice moderne, în timp ce Narly a tratat până în prezent numai pedagogia creştină şi cea ulterioară până la Erasmus şi Vivés. In plus, latura filosofică a problemei s'a bucurat la G. G. Antonescu de o atenţie mai mare.

In chestiunile de didactică, C. Narly apare ca partizan al planului tip de lecţie ca şi profesorul I. Găvănescu, cu deosebire de terminologie, întrucât el substitue nomenclaturei devenite clasice pentru treptele formale, termeni luaţi din compoziţiile literare: introducere, tratare şi încheere. Profesorul C. Narly s'a ocupat şi de organizarea şcolii, propunând în locul claselor, biblioteci, laboratoare, ateliere, grădini; în locul unui învăţământ cu lecţii „în care cunoştinţele se fărămiţează", el propune un învăţământ cu mai multe ore în continuare şi dedicate aceluiaşi obiect[1]).

C. Narly a întocmit în colaborare cu Gh. Zapan o foaie vocaţională cunoscută sub numele de F.O.V. Această foaie, V. Pavelcu doctor în filosofie şi şef de lucrări pe lângă catedra de psihologie dela Universitatea din Iaşi, o supune unei minuţioase şi interesante analize.[2])

d) Cercetători ai problemelor pedagogice.

O serie de forţe pedagogice româneşti s'au consacrat nu publicării de opere de sinteză, ci examinării variatelor teme pedagogice şi şcolare. Opera acestor cercetători români a atins cu unii forme alese şi originale de gândire şi a fost de un real

1) Cf. *C. Narly*, Das Leben und die Schulbildung şi *Dr. H. Brandsch*, op. cit. pag. 72.

2) Asupra foii vocaţionale, *V. Pavelcu*, observă printre altele că... „Metoda F. O. V. nu prezintă nici o utilitate în ceeace conţine ea ca acceptabil. Ea nu-şi poate ajunge scopul propus de a diagnostica vocaţiile. nici calitativ, din cauza unor vicii fundamentale şi de neînlăturat a metodei de valorificare (Lalo, sentiment): lipsa de precizie şi de uniformitate a înţelesurilor şi nici cantitativ din cauză că, fiind întocmită pentru mediul şcolar care are ca fond învăţarea, ea cuprinde însuşiri şi vocaţii ce nu pot fi observate în acest mediu. Metoda F. O V., deşi globală, nu poate fi semnificativă decât în mică parte — acolo unde încetează de a fi metoda F. O. V. şi de aceea ea nu poate rezolva mai bine decât celelalte metode existente nici problema orientării, nici acea a selecţiei profesionale. Ea mai conţine imperfecţii de tehnică. Prin metoda F. O. V. nu se realizează nici o simplificare a fişelor existente; ea nu posedă nici avantajul rapidităţii". (cf. *V. Pavelcu*, Ce este metoda F.O.V., Jurnal de Psihotehnică, No. 2, 1938). Intervenind şi *S. Găina* în discuţie (Cf. Rev. de Pedagogie, 1938, p. 185-194), *V. Pavelcu* răspunde în „O divergenţă de păreri" (Jurnal de Psihotehnică No. 4, 1938).

folos școlii și educației românești. In fruntea lor stau O. Ghibu, C. Kirițescu, I. I. Gabrea și alții.

Onisifor Ghibu

Onisifor Ghibu, profesor de pedagogie la Universitatea din Cluj, ocupă în pedagogia românească un loc aparte, prin studiile sale de istorie a manualelor didactice, de istorie a învățământului din Ardeal și de politică școlară, dar mai ales prin lupta sa pentru naționalizarea școlilor din Ardeal.

S'a născut la 31 Mai 1883, în Săliște lângă Sibiu. După ce și-a făcut studiile secundare la Brașov și Sibiu, a urmat Universitatea la București, Budapesta, Strassburg și Jena, unde a fost elevul lui W. Rein. Intors dela studii, el a funcționat ca inspector al învățământului primar al arhidiecezei ortodoxe a Sibiului și, între anii 1911—1912, ca profesor de pedagogie la seminarul din Sibiu. In anul 1914, el trece în Vechiul Regat, unde desfășoară o activitate publicistică însemnată. In 1919, O. Ghibu a fost numit profesor de pedagogie la Universitatea din Cluj.

O. Ghibu a publicat o operă foarte bogată și variată care se poate împărți în: a) lucrări de pedagogie, b) lucrări privitoare la biserică și c) scrieri privitoare la cultura națională. Cum e și firesc din toate aceste lucrări, aci ne interesează numai cele care formează prima categorie.

O. Ghibu își începe activitatea publicistică cu *o călătorie în Alsacia-Lorena:* Țara și școlile ei (1909). Pe O. Ghibu îl interesa această provincie — pe atunci germană — pentrucă avea o situație asemănătoare cu Transilvania. In adevăr, copiii din Lorena trebuiau să învețe, ca și cei din Ardeal, două limbi. Studiul, pe care îl face asupra acestor copii, îl duce pe Ghibu la concluzia că „e cu totul absurdă predarea limbei germane în grădina de copii în comune curat franțuzești". Tema, el o reia în teza sa de doctorat *Der moderne Utraquismus* (1910), în care combate tendința statului (ungar) de a educa popoarele cu ajutorul a două limbi. Ulterior, O. Ghibu, publică mai multe lucrări, fiecare aducând contribuții privitoare la problemele școlii și culturii românești. In *Câteva probleme ale școlii românești* din Ardeal (1910), discută chestiuni școlare ca: problema salariilor, a cursurilor de vară pentru învățători, a manualelor didactice, a bibliotecilor pedagogice și altele. *Despre educație* (1910), e o lucrare de pedagogie pură, în care, după ideile exprimate, el apare ca „un

herbartian" de coloratură reiniană. El propune o educație morală clădită pe bază religioasă și recomandă o educație spirituală, estetică, fizică și practică. In această lucrare mai tratează chestiuni de disciplină și organizare școlară. In 1913, O. Ghibu a publicat *Anuarul Pedagogic:* lucrare interesantă atât ca ideie — căci e un model de anuar — cât și ca material pedagogic. Autorul prezintă aici mai mulți pedagogi — pe W. Rein, P. Natorp, Foerster — prin extrase traduse din opera lor și articole asupra lui Rousseau, Herbart, Rein, Iorga, Stoicescu. *Viața și organizarea bisericească și școlară în Transilvania și Ungaria* (1915), reprezintă o altă lucrare a lui O. Ghibu, valoroasă prin aceea că prin ea dădea publicului românesc „o icoană a celor două instituții puternice: Biserica și școala din Ardeal". Dar una dintre cele mai valoroase scrieri științifice ale lui O. Ghibu este lucrarea *Din Istoria literaturii didactice românești* (1916), în care el se ocupă de bucoavnele, abecedarele și cărțile de citire din Ardeal. In *Portrete pedagogice* (1927), prezintă o serie de pedagogi, pe care O. Ghibu îi tratează în legătură cu problemele românești; de exemplu el se ocupă de Herbart în legătură cu problema raportului dintre stat și educație, el cercetează pe Meumann, ca să popularizeze ideile acestuia și înfățișează pe Gh. Lazăr, Haret, Regina Elisabeta, I. M. Moldovanu, Onițiu, Gh. Trifu și A. Bratu, întrucât atitudinea lor națională prezenta interes pentru viața școlii. Spre a complecta tabloul scrierilor cu caracter pedagogic, am putea adăuga încă două din lucrările lui O. Ghibu: *Universitatea din Cluj și institutele ei de educație* (1922) și *Universitatea Daciei superioare* (1929) și *Universitatea Daciei Superioare și problema Statului...* (1931).

Atât conținutul cât și subiectele lucrărilor lui O. Ghibu îl înfățișează pe autor ca pe un pedagog naționalist în sensul că pe el îl preocupă temele pentru trezirea conștiinței naționale și promovarea școlii românești. După materialul de idei pedagogice cu care el lucrează, O. Ghibu apare ca un herbartian.

C. Kirițescu

Profesor de istoria și organizarea educației fizice, la institutul de educație fizică din București, fost director al învățământului superior și secretar general al Ministerului Educației Naționale, C. Kirițescu e un alt pedagog român important prin aceea că în țara noastră el e cercetătorul unor probleme speciale

ale școlii și neamului nostru privitoare la *educația fizică*, la *pedagogia păcii*, la *organizarea școlii* și la *legislația școlară*. După direcția spiritului său, C. Kirițescu e un *analist:* lui nu-i scapă nici o problemă sau fenomen educativ, pe care să nu-l supună unei analize, spre a stabili concluziuni interesante pentru școala românească. în ce privește cunoașterea și justa ei orientare.

S'a născut în București la 3/16 Septemvrie 1876. Studiile secundare și universitare, el le-a făcut în capitala țării, întregindu-le apoi prin numeroase călătorii de studii în străinătate. După ce a funcționat câțiva ani ca profesor secundar (1902—1907), el a intrat în administrația școlară centrală, urcând toate treptele dela aceea de inspector școlar până la gradul de secretar general al Ministerului Educației Naționale, realizând printr'o muncă și o competență recunoscută o mare carieră. In 1938, el s'a retras din administrația școlară, spre a-și închina întreaga energie studiilor și publicațiilor de specialitate.

Constantin Kirițescu este un autor productiv, scriind numeroase opere de *literatură*, de *istorie*, de *pedagogie* și *legislație școlară*. Toate acestea s'au bucurat de o apreciere deosebită, mai ales că valoarea lor ideologică era însoțită și de o reală valoare stilistică. Aci ne interesează, cum e și firesc, numai a treia categorie din lucrările sale: cele de pedagogie și legislație școlară.

In domeniul pedagogiei, C. Kirițescu a publicat mult și studiile lui au trei obiecte deosebite: unele sunt *lucrări de didactică și legislație* școlară,[1]) și din această categorie fac parte numeroase studii și articole pe care el a început să le publice cu mult înainte de războiu, anume din 1904. A doua grupă o formează lucrările privitoare la o pedagogie a păcii: *Societatea Națiunilor și școala*, (1927); *Școala în slujba înțelegerii po-*

1) Iată titlul câtorva studii din această categorie: *Invățământul elementar al științelor naturale în școlile noastre secundare* (1904); *Pregătirea profesorilor de științe naturale* (Rev. de Fil., 1906, II—III, pag. 166—178); *Programa studiului științelor naturale în liceu* (Rev. gen. a învăț. 1906, II, p. 260—271, 334—343); *Igiena în programa gimnazului* (Ibidem, 1908, No. 10. pag. 744—752); *Discuția programelor de curs secundar* (Ibidem, 1908, No. 2, pag. 35—93); *Invățământul științific în școala secundară* (1911); *Reforma seminariilor pedagogice* (Rev. gen. a învăț. 1913, No. 9—10, pag. 572—575); *Situația școalelor germane din România* (Ibidem, 1913, No. 9-10, p. 561-562); *Catedre sau ore?* (Ibidem, 1915, No. 10, pag. 486—496); *Invățământul secundar din România* în anul școlar 1924—1925; *Anuarul Invățăm. secundar pe anul 1924—1925*, 1925, pag V—LXX); *Criza bacalaureatului* (Revista gen. a Invăț, 1932, No. 9—10, pag. 389-396); *Suprapopulația universitară* (Ibidem, 1935, No. 5—6, pag. 166—178); *Congestionarea universităților, o primejdie socială* (Ibidem, 1936, No. 3-4, pg. 83-89) etc. etc.; *Lista complectă a acestor studii* și articole în „*Omagiu...*" pag. 296—314.

poarelor și a păcii (1929); *La pédagogie de la paix et les problèmes politiques internationaux d'après guerrè* (1931) și *Dezarmarea morală* (1933). Dar cele mai importante lucrări ale lui C. Kirițescu sunt cele privitoare la educația fizică și educație în genere, căci în ele găsim o concepție interesantă și vederi originale: *Educația fizică, parte fundamentală a educației integrale* (1930, 187 pg.); *Momente caracteristice din istoria educației fizice* (1936, 42 pg.) și *In slujba unei credințe* (1933); *Istoria Educației fizice*, (1936); *Autonomia Invățământului*, (1932); *Problema „Educației dirijate"* (fără dată); *Controverse* și *Clarificări*, (fără dată).

Din această bogată operă pedagogică se degajează o interesantă concepție despre educație. Pentru C. Kirițescu, e d u c a ț i a reprezintă acțiunea de a *spori puterea morală* a unei națiuni și de a fi școală de energie, de solidaritate socială și națională. Educației, el îi atribue rolul să făurească *forme* de viață și să se facă nu cu acțiuni negative, ci cu sinteze înalte, cu modele frumoase[2]). Prin astfel de idei, cu Constantin Kirițescu ajungem la noua concepție a educației, care vede în acest proces, cum se exprimă E. Krieck, „eine Menschenformung", realizarea unei forme, a unui *tip* sau *structuri*.

Preocupându-se de m i j l o a c e l e d e e d u c a ț i e, el se raportă la *literatură*, *teatru*, *artă*, *dans*, pe care C. Kirițescu le privește în lumina unor perspective noui, înalte și evident din punct de vedere al contribuției lor la formarea tineretului român. El combate dansul când acesta devine „o frenezie erotică a înlănțuirii trupurilor..."; e contra teatrului, „când în teatru, elevii nu găsesc ilustrarea momentelor mari, întruparea plastică a atâtor preocupări spirituale", ci „apariția pieselor decoltate"; critică literatura, când „se complace în descrierea figurilor rele, a caracterelor urâte, a tipurilor perverse..." E adversar al sportului, când acesta cultivă „spectaculosul și exhibiționismul"[1]) și e dușman al libertății abuzive a cinematografului și a afișajului. Rezultă deci că C. Kirițescu vrea o literatură, un dans, o artă și un teatru care să fie nu elemente de distracție sau mijloace secundare de educație, ci adevărate puteri ale vieții, forțe care pot sprijini în anumite condițiuni înălțarea vieții, sau „Lebensmächte", așa cum le denumește noua pedagogie germană.

---

1) Cf. *C. Kirițescu*, In slujba unei credințe.
2) *E. Krieck*, Menschenformung, ed. III, Leipzig, 1935.
3) Cf. *C. Kirițescu*, op. cit. pag. 43—44, 46—49; 63—68, 100—108; 114—116.

Angajându-se în acțiunea mare și rodnică, dar foarte grea, de a schița modalitățile de realizare ale unei educații *dirijate*, prin punerea în evidență a funcțiilor pedagogice originare, ce revin literaturii, artei și teatrului, prof. Kirițescu fixează cu precizie și cu înălțime de gândire drumul și câmpul lor de manifestare. „Scriitorii mari — scrie el — au fost totdeauna deschizători de orizonturi largi pentru popoarele lor sau pentru umanitate; ei au purtat întotdeauna sus făclia care luminează drumul pe unde trebue să se îndrepteze națiunile; ei au suflat totdeauna în trâmbițele redeșteptării și înălțării umanității"[1]). Ca urmare, el pretinde scriitorilor a nu se abate nici azi dela această nobilă linie de conduită, să nu se „trivializeze", creind o literatură „lipsită de cuviință". Și mai departe, de acord cu Brunetière, el observă că „Poeți sau scriitori... nu ne este permis să uităm că suntem oameni: nu ne este permis să întoarcem împotriva societății omenești, mijloacele de propagandă sau de acțiune, pe care le ținem tocmai dela ea. Ceva mai mult, arta nu poate fi considerată în situație de independență față de celelalte funcțiuni sociale: religia, tradiția, știința etc.; există o interdependență, o legătură între aceste forțe, care trebue să colaboreze unele cu altele, spre a da ca rezultat o societate bine echilibrată, cu putințe de propășire..."[2].

Un alt câmp de reflexiune puternică și aproape singulară — în țara noastră — a prof. C. Kirițescu îl constitue acela al educației fizice, în care el dă literaturii pedagogice românești mai multe studii pline de vederi *juste*. In *„Educația fizică"*, el demonstrează că aceasta constitue, cu drept cuvânt o „parte fundamentală a educației școlare integrale", dar cu rezerva că „școala românească se găsește la începuturile convertirii spre înțelegerea importanței educației fizice"[3]). El ține să sublinieze ideea că școalei îi revine obligația de a îngriji în mod deosebit de educația fizică, căci „laboratorul regenerării rasei este indicat: *școala.* Numai școala o va putea săvârși. Elementul pe care trebue să-l îmbunătățim și să-l întărim, trebue să fie copiii noștri. Singură școala e în stare să îndeplinească această operă de reînoire fizică, dela un capăt la celălalt al teritoriului național"[4]). Pătruns de valoarea educației fizice, prof. Kirițescu a întreprins și un gen de campanie de idei pentru a desvolta în câți mai mulți o

1) *In slujba unei credințe*, pag. 90.
2) *Ibidem*, pag. 116.
3) *Educația fizică*, pag. 3.
4) *Ibidem*, pag. 11—12.

convingere profund justă — campanie, care culminează în ținerea și publicarea unui curs de istoria educației fizice. Cu acest prilej, el scrie printre altele că „educația fizică a avut epoci de strălucire și perioade de umbră, a fost pusă în slujba idealurilor de libertate sau a fost instrument de asuprire, a servit religiei frumosului sau instinctelor bestiale, a fost prețuită sau persecutată, a fost practicată empiric sau științific. Niciodată însă n'a încetat de a ocupa un prim plan în câmpul preocupărilor omului pentru ceeace este bine, frumos, util, sănătos"[1]).

In fond, toată opera pedagogică a prof. Kirițescu gravitează în jurul ideii: prin educație să realizăm un om mai bun, iar prin cultura dirijată să îndepărtăm din calea evoluției toate primejdiile — elemente, care ne fac să vedem în el într'o anumită privință un pedagog umanist — dar acest scop mare nu se poate atinge printre altele și din pricina atmosferii dăunătoare, pe care a lăsat-o războiul mondial. „Sentimentele de vrăjmășie împietresc inimile, desbină popoarele și le asmut unele împotriva altora. Războiul a înfrânt popoare, dar nu le-a liniștit. Pacea n'a împăcat sufletele"[2]). Aceste constatări l-au preocupat și pe prof. Kirițescu și el a văzut totodată și soluția: „dezarmarea materială a popoarelor nu poate veni decât ca o urmare a dezarmării *morale*"[3]), căci „este necesar ca primejdia agresiunii să dispară mai întâiu din sufletele oamenilor mai înainte și mai mult decât pot s'o afirme și s'o înregistreze convențiile scrise"[4]). Pornind dela astfel de reflexiuni, Kirițescu scrie despre o *pedagogie a păcii*, susținând ideea că unul dintre mijloacele de dezarmare morală îl constitue un mănunchiu de măsuri pedagogice. Ca reprezentant — pe cât cunoaștem — unic al pedagogiei păcii în publicistica noastră de specialitate, C. Kirițescu adoptă următoarele propuneri de educație și instrucțiune: introducerea în școli a unui învățământ despre Societatea Națiunilor, cunoașterea vieții materiale și sufletești a celorlalte popoare, revizuirea manualelor școlare — în special a cărților de lectură și istorie — spre a nu conține ațâțare la ură și îndemnuri la război, colaborarea internațională pe toate terenurile de cultură și de asistență socială, schimbul internațional de profesori, studenți și elevi, călătorii în țările străine pentru luarea de contact personal cu firea popoarelor străine, corespondența interșcolară etc."[5]).

1) *Istoria Educației fizice*, pag. 4.
2) *Dezarmarea morală*, pag. 17.
3) *Ibidem*, pag. 18.
4) *Ibidem*, pag. 20.
5) *Ibidem*, pag. 30.

Pentru a avea o intuiție cât mai completă a operii și ideilor lui C. Kirițescu e necesar să adăugăm că el a dăruit școlii românești, *„Anuarul învățământului secundar din România"* pe anul 1924—1925, constituind un model de lucrare de acest gen și că el participă fără întrerupere în reviste și presă cu articole și studii la desbaterea problemelor și evenimentelor, care interesează sau privesc școala și desvoltarea culturală a neamului nostru.

I. I. Gabrea

I. I. Gabrea, conferențiar de pedagogie la Universitatea din București, aparținând mai ales prin primele sale lucrări direcției pedagogice, reprezentate de G. G. Antonescu, profesorul său, se manifestă în deosebi ca un activ cercetător de probleme pedagogice și de legislație școlară, ridicându-se dela studii mai mici la altele cu caracter monografic.

In 1927, I. I. Gabrea publică *Școala creiatoare*, Individualitate și Personalitate (504 pg.), a cărei idee esențială aparține pedagogiei personalității: personalitatea e idealul către care tinde individualitatea; formarea personalității nu înlocuește și nu suspendă individualitatea; personalitatea se servește de individualitate ca de un fundament, pe care se ridică (p. 326). In concluzie, el face precizarea că „școala care vrea să lucreze în slujba personalității creatoare de valori culturale nu poate fi denumită decât școală creatoare" (p. 439). Acestei lucrări îi urmează *„Educația și învățământul în Rusia sovietică"* studiu cu un caracter informativ și *„Individualizarea Invățământului"* (1931), din care rezultă că autorul se fixează pentru pedagogia individualistă. Ulterior, I. I. Gabrea publică două lucrări de legislație școlară: *Școala românească* (1933) și *Liceul, Structura și programa lui* (1933).

Școala Românească se compune din două părți. In prima, autorul își propune să stabilească structura școlii românești cu date statistice, adică din cifrele care indică numărul elevilor pe școli, categorii sociale și promovare. In partea a doua, referindu-se la politica școlii românești, încearcă s'o deducă din datele statistice sau din „structura" școlii.

Autorul își mai pune întrebarea dacă aceasta este politica cea justă, stabilind pentru aprecierea politicii școlare românești trei principii pe care le-a luat din doctrine sociale la modă: 1) principiul solidarității sociale; 2) Adevărata organizare socială

trebue să cuprindă pe toţi membrii societăţii. 3) Corespondenţa sistemului şcolar şi structura vieţii sociale.

In „Liceul" (1933, 40 pg.); autorul discută chestiunile, care preocupau atunci spiritele: menirea şcoalei, programa minimală, activismul, individualismul educaţiei, comunitatea şcolară şi rolul profesorilor, dar în mod limitat, fără o desvoltare mai documentată.

Deosebit, I. I. Gabrea a publicat un număr foarte mare de articole,[1]) mai ales în Revista Generală a Invăţământului, retipărindu-le apoi fie prin reunirea lor într'o lucrare colectivă (cf. *Din problemele pedagogiei româneşti* 1937, 419 pg.), fie separat.

Trebue în fine să mai observăm că I. I. Gabrea a publicat lucrări şi în domeniul psihologiei pedagogice, dând printre alte studii *Psihologia a două tipuri de copii.* Copilul de sat şi copilul de oraş (52 pg. 1933) şi *Fişa pedagogică,* ambele reprezentând o desvoltare a punctului de vedere individualist în educaţie.

Pe baza acestor studii, I. Gabrea se înfăţişează ca un reprezentant al pedagogiei individualiste şi anume, a pedagogiei personalităţii, şi a unei pedagogii generale, bazată în special pe psihologia copilului.

In ultimii ani, gândirea pedagogică a lui I. I. Gabrea pare a manifesta o direcţie nouă: orientarea spre o pedagogie naţională românească, bazată pe cunoaşterea realităţilor educative şi sociale din ţara noastră. Această orientare, manifestată prin mai multe studii, dobândeşte o afirmare mai fermă şi bine precizată în special prin două lucrări: *Un centru naţional de documentare pedagogică.* Spre o pedagogie românească (1937) şi *Pedagogia ca ştiinţă şi obiect de învăţământ* (1939). Importanţa punctului său de vedere, mai ales în raport cu nevoile pedagogice noi ale poporului nostru, cât şi interesul de a cunoaşte noua orientare a unui pedagog român ne obligă să indicăm ideile esenţiale ale acestor două studii.

In „Un centru naţional de documentare pedagogică", I. Gabrea îşi pune problema constituirii unei pedagogii româneşti,

1) Cf. *Năzuinţe spre mai bine pentru generaţiile noui,* 1929; *Naţionalismul creator,* 1928; *Tineret, tradiţie, ideal,* 1932; *Lămuriri pentru utilizarea fişei pedagogice,* 1936; *Un centru naţional de documentare pedagogică,* 1937; *Semnificaţia studiului individualităţii pentru şcoala românească,* 1936; *Realism şi idealism în pedagogie,* 1929; *Statistică şi politică şcolară,* 1932; *Grigorescu şi specificul naţional în artă şi educaţie,* 1932; *Pentru o şcoală complimentară mai bună,* 1935; *Tineretul şi şcoala românească,* 1935; *3/4 teoreticieni şi 1/4 practicieni,* etc. etc.

problemă, despre care se poate afirma că e pe cât de gravă, pe atât de dificilă din cauza multelor operaţii ştiinţifice prealabile ce se cer în acest scop. Un atare rezultat, s'ar putea atinge, după acest pedagog român, prin întemeerea unui centru naţional de documentare pedagogică. Acest centru de studii ar trebui prevăzut cu următoarele secţii: a) biblioteca pedagogică, b) muzeul pedagogic, c) oficiul de studii (care, la rândul său ar dispune de trei subsecţii: 1) studiul individualităţii copilului, 2) studiul metodelor de educaţie şi învăţământ şi 3) serviciul statistic) şi d) secţia de propagandă şi relaţii. Infiinţarea acestui centru naţional de documentare pedagogică ar aduce foloase în cele din urmă, după I. Gabrea, însăşi pedagogiei: aceasta şi-ar spori caracterul de ştiinţă şi, prin aceasta, prestigiul[1]); dar evident că folosul cel mai mare ar fi pentru şcoala românească altul: pe baza studierii realităţilor şcolare şi sociale din ţara noastră s'ar putea ajunge la constituirea unei pedagogii româneşti[2]). Dar ce înseamnă o atare pedagogie?

I. I. Gabrea reia această problemă şi o discută mai târziu, peste doi ani în „Pedagogia ca ştiinţă şi obiect de învăţământ". Aci el ţine să observe mai întâiu că cel ce urmăreşte preocupările de educaţie cu atenţie „poate observa uşor că (azi) sunt întreţinute cu un fel de elan, pornit din adâncuri necunoscute altă dată; din acele adâncuri, în care îşi profilează fiinţa grija de entităţi mai permanente decât trecătoarea persoană umană: grija de neam[3])!" Apoi precizează că el vrea o pedagogie care să se construiască nu cu idei din cărţi „cum s'a procedat obişnuit până'n prezent, ci din realităţile în care se desfăşoară; „nu o cultură pedagogică livrescă, ci una realistă"[4]). Şi acest punct de vedere cu privire la pedagogie, pedagogul român îl completează cu noi explicaţiuni. „Procesul pedagogic sau de formarea omului — observă el — are o existenţă individuală şi colectivă, reală, exterioară conştiinţei cugetătoare, o existenţă materială şi spirituală, care se poate observa în timp şi spaţiu şi asupra căreia se pot face şi unele experimentări"[5]). Chiar idealurile, cu care lucrează pedagogia, trebue — ne spune I. Gabrea — să se sprijine pe realităţi, dacă vrem ca ele să fie realizabile. Altfel, plăsmuite fără nicio contingenţă cu realitatea, ele rămân simple vi-

1) *Un centru naţional de documentare*, pag. 19.
2) *Ibidem*, pag. 25.
3) *Pedagogia ca ştiinţă*. pag. 3.
4) *Ibidem*, pag. 4—5.
5) *Ibidem*, pag. 10.

suri; frumoase, poate, dar inoperante pentru realitatea ce urmează a fi dirijată spre ele" [1]). Uşor se poate degaja acum concluzia pentru a stabili concepţia prof. Gabrea despre pedagogie: pentru el se impune o pedagogie obiectivă, bazată pe observare şi experiment, un fel de pedagogie experimentală evoluată prin completarea ei cu date din sociologia educaţiei. Ea s'ar putea realiza prin „contactul direct cu obiectul de cercetat (educaţia) şi prin organizarea posibilităţilor de cercetare şi colaborare ştiinţifică" (indicate mai sus).

Pe baza acestor date noi s'ar putea conchide că I. Gabrea face azi o interesantă evoluţie dela o pedagogie generală, aşa cum ea se oglindea în primele sale studii, la o pedagogie românească şi dela o pedagogie normativă la alta experimentalo-obiectivă. Totuşi, pentru un pedagog ca I. Gabrea, care e în continuă activitate şi producţie ştiinţifică, ar fi prematur de făcut o caracterizare definitivă.

Publicistica pedagogică românească mai e reprezentată azi prin numeroşi alţi cercetători; unii din ei aduc în studii o examinare a realităţilor noastre educative, alţii: rezultatul studiilor experimentale sau al unei experienţe profesorale, iar câteodată cercetări documentate sau concepţii şi idei sugestive. De aceea, pentru a avea un tablou cât mai complet al mişcării noastre pedagogice, menţionarea lor se impune.

N. Iorga publică în acest domeniu *Sfaturi pe întunerec* (Bucureşti, 1936), o colecţie de conferinţe, studii şi articole (Noua direcţie în învăţământul românesc, Semnificaţia zilei de 24 Ianuarie, 10 Mai, Optimism moral, Discurs de ziua eroilor, Tragedia studentului român, Muscele, Cariere: odată şi acum, etc.), toate purtând nota specifică a scrisului său; apoi *Istoria Invăţământului românesc* (Bucureşti, 1928, 350 p.), cea mai de seamă operă românească în acest domeniu, *Şcoală şi cultură* (Bucureşti, 1934, 91 p.), un fel de scurtă istorie a şcolilor dela Greci şi până azi, şi altele mai mărunte.

E. Sperantia, profesor de sociologie la universitatea din Cluj, a publicat deosebit de studii în specialitatea sa, multe altele de pedagogie sau în legătură cu probleme de educaţie: *Erorile utilitariste în pedagogia spenceriană* (Bucureşti, 1914, 13 p.), *Mic tratat despre corelaţiunile psihice în vieaţa copilului* (Bucureşti, 1925); *Tradiţia şi rolul ei social* (1928); *Concepţii şi*

1) *Ibidem*, pag. 11.

perspective din pedagogia actuală (1929); *Unitatea spirituală ca scop şi mijloc al educaţiei* (1929); *Fenomenul social ca proces şi mijloc de educaţie* (1930); *Perspectiva istorică în viaţa socială, în cultură şi educaţie* (Rev. Fund. Reg. 1934). Deosebit, el a publicat articole şi studii de dimensiuni mai mici, aducând în ele idei multe şi un pronunţat punct de vedere sociologic.

S. Reli, profesor la universitatea din Cernăuţi publică în Revista de Pedagogie (director C. Narly), mai multe studii: *Un mare dascăl bucovinean:* Dimitrie C. Isopescu şi *principii pedagogice noui pentru învăţământul religios în licee* (Cernăuţi, 1934).

I. Lupaş, profesor la universitatea din Cluj, îşi strânge în volumul *Probleme şcolare, Critici şi sugestii*, un apreciabil număr de studii care se referă la bacalaureat, liceu, programe, metode de predare sau la şcolile din Ardeal.

Preot M. Bulacu încearcă a stabili o pedagogie creştină ortodoxă în o serie de studii: *Pedagogia creştină ortodoxă* (1935), *Spiritul catehezei patriotice în şcoala românească* (1937); *Reorganizarea învăţământului teologic* (1938).

Paralel cu această activitate, desfăşurată cu precădere de centrele universitare în slujba problemelor de pedagogie şi politică a educaţiei, a avut loc aceea a unora din psihologii români care au examinat în studii destul de numeroase probleme de psihologie aplicată în legătură cu şcoala, educaţia şi învăţământul. La această lucrare şi-au dat contribuţia mai ales trei dintre universităţile noastre: Bucureşti, Cluj şi Iaşi.

I.-M. Nestor, şeful de lucrări al Laboratorului de Psihologie experimentală de pe lângă Universitatea din Bucureşti, e cel mai activ şi mai productiv dintre toţi tinerii psihologi români, iar opera sa de psihologie aplicată la învăţământ şi educaţie e foarte bogată. Animat de preocuparea vremii de a fundamenta ştiinţific opera pentru *formarea* omului prin şcoală, el publică nenumărate studii: *Diagnosticarea inteligenţii copiilor între 9 şi 14 ani* (1937); *Metode experimentale de cercetare psihologică a copilului de 6—7—8 ani* (1936); *Metodă experimentală pentru studiul psihologic al şcolarului român* (ediţia I-a 1936, ed. III-a 1940), *Laboratorul Psihologic Şcolar. Organizare* (1938), fiind convins de dubla lui necesitate: 1. pentru *selecţia*, cunoaşterea şi îndrumarea şcolarilor şi 2. pentru *activitatea didactică; Principii de Psihotehnică* (1938), în care defineşte psihotehnica de acord cu F. Baumgarten „aplicarea metodelor psihologiei pentru atingerea scopurilor practice în toate domeniile vieţii omeneşti"; *Tehnica mă-*

surătorilor antropometrice (ediţia I-a 1937, ed. III-a 1940), metodă precisă, pusă la îndemâna educatorilor; *Bareme româneşti privind antropometria şcolară* (1938), lucrare executată *pe teren* şi care a isvorît din necesităţi psiho-pedagogice ca şi *Profesiogramele psihologice* (1939, după ce, în 1932, publicase, pentru întâia oară la noi, o lucrare: *Un examen psihotehnic de aptitudini profesionale)*. De o deosebită valoare teoretică şi practică e apoi lucrarea lui I.-M. Nestor: *Orientarea profesională* (1939), fundată pe ideea că „a orienta pe un individ către o profesiune înseamnă a găsi şi stabili un echilibru între posibilităţile sale structurale, adică între aptitudinile sale psiho-fiziologice şi activitatea sa profesională", precum şi studiul său *Principii de docimologie* (1938), în care susţine teza întemeerii unei ştiinţe a examinării, propunând „o docimastică raţională" bazată pe „examene obiective cu teste", Această propunere, el a şi pus-o în aplicare la universitatea din Bucureşti, iar procedarea şi rezultatele, le indică în *Raţionalizarea examenelor universitare* (1938). Animat de dorinţa de a procura tuturor categoriilor de educatori, precum şi părinţilor, metode pentru cunoaşterea copiilor, I.-M. Nestor publică, în 1940, după Bühler şi Hetzer o lucrare utilă: *Examenul evoluţiei psihologice a copilului de la una zi la şase ani*. Deosebit, I.M. Nestor a publicat numeroase alte studii în cele două reviste *Jurnal de Psihotehnică* (astăzi la al V-lea volum) şi *Analele de Psihologie* (acum la al VIII-lea volum), reunind aci, în jurul acestor două publicaţiuni, întemeiate chiar de dânsul, un numeros grup de colaboratori.

Liviu Rusu, profesor la universitatea din Cluj, a înzestrat publicistica noastră pedagogică cu interesante studii de psihologie pedagogică: *Selecţia copiilor dotaţi* (1929) *Aptitudinea tehnică şi inteligenţa practică* (1931) şi *Problema orientării profesionale* (1929). In acelaş domeniu publică N. Mărgineanu, conferenţiar la aceeaşi universitate: *Psihologia exerciţiului* (1929), *Elemente de Psihometrie* (1938), *Psihologia învăţării* (1931), Dumitru Muster: *Metoda statictică în psihologie şi pedagogia experimentală* (1935), *Pregătirea pedagogică teoretică a profesorului secundar* (1938), *Asupra notelor şcolare* (1940), precum şi volumul foarte util *Intuiţie şi experienţă* (1939), în care profesorul secundar de orice specialitate află interesante indicaţiuni asupra materialului didactic şi organizarea lui.

V. Pavelcu, şef de lucrări pe lângă catedra de psihologie dela Universitatea din Iaşi, publică de asemenea studii de psihologie aplicată la şcoală şi caracterizate printr'o bogată infor-

mație și documentare științifică: *Ce este metoda F. O. V.?* (Jurnal de Psihotehnică, 1938, Nr. 2); *Din aspectele sociale ale orientării profesionale* (ibidem, 1937, Nr. 4); *Inspecția școlară în lumina psihotehnicii* (Ibidem, 1937, Nr. 3). Până azi, lucrarea sa cea mai de seamă e *Psihologia Personalității, I, Bazele Personalității* (1939), în care personalitatea e considerată „organizarea dinamică în interesul individualității al acelor sisteme psihofizice, care determină ajustarea unică la mediul său" (pg. 12).

O lucrare foarte prețioasă mai ales din punct de vedere al popularizărei ideilor pedagogice, dar adesea și din punct de vedere al seriozității științifice e aceea a unora din profesorii secundari și în special a celor de pedagogie dela școlile normale și de filosofie dela licee. Cu toată munca lor grea din cadrul școlii, unii dintre acești profesori găsesc răgaz și energie ca să se consacre și studiului de probleme de educație și învățământ.

Ilie Popescu-Teiușan, profesor de pedagogie la școala normală din Craiova, după ce a publicat o bună istorie a pedagogiei (ed. III. Craiova, 1940), a tipărit de curând întinsa și valoroasa lucrare „Pedagogia comunităților de muncă, din dorința de a ajuta după puterile și experiența, pe care o am, la înțelegerea temeiurilor psihologice ale acestei metode și în acelaș timp de a arăta tehnica comunităților de muncă" (p. 5—6). Dr. C. Mureșanu, prof. de filosofie și limba germană în Iași, a scris o întreagă colecție de studii pedagogice, dominate de-o puternică *intenție* pedagogică: *Psihologia și educația liceenilor* (1937), *Educația morală prin artă* (1937); *Educația tineretului în biserică, școală și armată* (1937), *Educația mulțimilor; Pestalozzi și școala creatoare* (1927), *Energii sufletești* (1927) etc.. Dr. Gh. Comicescu, prof. de pedagogie la școala normală din Iași, a tipărit mai multe studii, caracterizate printre altele, printr'o serioasă documentare științifică: *Raportul dintre intuiție și abstracție* (1929), *Orientarea biologică a educației* (1931) și *Realizări și tendințe în școala americană* (1935). Alt profesor secundar, care a lucrat mult în acest domeniu e I. Nisipeanu, profesor de filosofie în București; el a exercitat — mai ales în primul deceniu după războiu — o mare influență asupra școlii, cu deosebire asupra celei primare prin lupta lui pentru o școală *activă* și *impresionistă* susținută printr'un însemnat număr de lucrări: *Filosofia școlii active* (1922), *Școala activă* (1928), *Școala psihologică* (1938), *Și azi tot așa cred* (1938). Menționăm deasemenea lucrările de-un caracter mai special *Școa-*

la pictorului (fără dată) şi *Filosofia educaţeii estetice*, ale prof. Em. Brandza, *Didactica Logicei. Câteva îndrumări metodice* şi *Scrisori către Terentius* de prof. Ion F. Buricescu, şi *Personalitatea profesorului român* de I. Sulea-Firu — lucrare utilă şi deosebit de preţioasă mai ales prin ideea fericită de a prezenta portrete de dascăli români. In sfârşit trebue să menţionăm ca lucrare binevenită volumul *Bibliografie pedagogică românească*, cu lămuriri de I. C. Petrescu, în care se indică mai toate tipăriturile pedagogice româneşti.

d) Pedagogia sociologică.

Printre cele mai noi direcţii din pedagogia românească e de sigur cea sociologică, numită astfel, pentrucă ea caută mai hotărît decât celelalte pedagogii să examineze problemele de educaţie în legătură cu interesele şi particularităţile societăţii româneşti şi să se ridice dela ele la o teorie de pedagogie românească. Noua direcţie trebue însă a o deosebi de aceea a pedagogiei sociale. Pe când ultima se leagă prin Natorp de Platon şi concepe educaţia ca un proces de ataşare a individului la societate sau pregătirea lui pentru comunitate, întrucât ea e purtătoare de valori, direcţia sociologică se caracterizează prin aceea că ea ţine să-şi întemeeze legile educaţiei pe datele despre societate.

In gândirea pedagogică românească, noua direcţie e încă la începutul ei şi e reprezentată în anumite privinţe prin I. C. Petrescu.

I. C. Petrescu

Conferenţiar de pedagogie la universitatea din Bucureşti şi elev al lui G. G. Antonescu, sub a cărui conducere a lucrat multă vreme, I. C. Petrescu e autorul celui dintâiu studiu de acest fel, întitulat *Contribuţie la o pedagogie românească, vol. I. Satul* (Craiova 1938, 272 pg.).

Preocupat de întemeerea unei pedagogii româneşti, I. C. Petrescu cere, ca lucrare prealabilă, să se studieze „fiinţa neamului nostru" şi condiţiile ce determină cadrul vieţii sociale, „în care se formează şi se păstrează această fiinţă". Mai departe el cercetează în cap. I *„familia românească"* fundamentul ei biologic, rolul social şi educativ al familiei; în cap. II, *satul ro-*

mânesc, stăruind „să ne întoarcem către cultura legată de glia şi satul românesc", iar ca metodă de studiu preconizează „monografia satului". In cap. III, autorul cercetează „misiunea învăţătorilor săteşti la opera de ridicare a vieţii prin cultură".

Atât în motivarea punctului său de plecare cât şi în desvoltările din lucrarea sa, I. C. Petrescu se inspiră ca şi I. Gabrea şi alţii din „chiemarea vremii". „Din adâncurile de vieaţă a acestui neam — observă el — se aude glasul cutremurător al unei noi chiemări, al unei noui aşezări. Valorile curate ale culturii româneşti îşi cer dreptul la lumină. Ascunsă atâta vreme sub formele streine, care dădeau iluzia unei străluciri de suprafaţă, cultura românească, acea cultură constituită de veacuri, îşi leapădă hainele de împrumut şi apare mândră cu ale sale" [1]). In asemenea vremuri e necesară o pedagogie corespunzătoare, care să arate „liniile de constituire a noii educaţii; ea nu va mai pleca dela concepte, ci dela realităţi. Va fi deci o pedagogie realistă. Va porni dela realităţi prezente. Fenomenul educativ va fi încadrat în toate determinantele sale" [2]). In plus, ea va mai fi o pedagogie care are privirile îndreptate spre viaţa de sat, „spre satul românesc privit drept temeiul statului românesc, spre valorile de cultură ale satului, ca temeiu al culturii naţionale" [3]).

Dar se pune întrebarea: cum devine această pedagogie „sociologică"? Şi mai precis: „românească"? Aceste întrebări, autorul nu le-a lăsat fără răspuns: ea devine pedagogie sociologică, românească mai întâiu prin idealul educaţiei căci „...idealul educaţiei, în statul care se confundă cu societatea nu poate fi altul decât integrarea cât mai perfectă a individului în societatea respectivă". Apoi, prin programe: „Programele vor suferi o transformare radicală. Ele nu vor mai fi construite în primul rând pe baza psihologiei"... [4]). Deasemenea, prin tehnică, căci I. C. Petrescu crede că şi „tehnica educativă trebue să se inspire din această dominantă a psihologiei ţăranului, care e obişnuit să înveţe prin muncă proprie" [5]). In fine, prin aceea că ea îşi va

1) *Contribuţii la o pedagogie românească*, pag. 3.
2) *Ibidem*, pag. 5.
3) *Ibidem*, pag. 5.
4) Cu acest prilej e necesar să semnalăm că prof. I. C. Petrescu, care a scris „Metode pentru studiul individualităţii", a făcut o interesantă evoluţie, când scrie: „Cred că s'a pierdut foarte mult timp pentru a constitui un învăţământ raţional, cercetându-se care este nivelul sufletesc al elevilor la diverse vârste şi care sunt interesele predominante ale sufletelor lor. Psihologia învăţării a dat de lucru foarte mult psihologilor şi pedagogilor. Elevii erau puşi să reacţioneze fie la anumite teste de laborator, fie la un material de cultură uniform peste tot". *Ibidem*, pag. 21.
5) *Ibidem*, pag. 165.

fixa temele pe baza cunoaşterii obiective şi complete a situaţiei poporului nostru, cu deosebire pe situaţia actuală a familiilor ţărăneşti şi a satului românesc, propunând măsurile pedagogice corespunzătoare.

Ca urmare a acestui punct de vedere, autorul „Contribuţiei la o pedagogie românească" cere şcolii să fie astfel organizată încât să dea cultură şi copiilor săraci, căci „în situaţia actuală cea mai mare parte a familiilor ţărăneşti nu-şi poate acoperi nici nevoile destul de reduse de viaţă" 1) şi să observe că „copilul nu poate fi format cu succes în şcoală, dacă nu se iau măsuri de întărire sub toate raporturile a unităţii de viaţă din care face parte integrantă" 2). Apoi cercetând satul românesc din punct de vedere al raportului său cu şcoala, I. C. Petrescu ţine să sublinieze ideea că principiile directoare ale pedagogiei româneşti vor trebui să isvorască din studiul aprofundat al satului şi psihologiei ţăranului" 3). In fine, pentru a asigura succesul acestei pedagogii e necesar un învăţător format dintr'un anumit punct de vedere: el trebue să fie omul care „influenţează conştient şi sistematic desvoltarea noilor generaţii" 4).

Dar „Contribuţie la o pedagogie românească" reprezintă primul volum dintr'o operă mai mare; e deci un semn că ea va fi complectată în curând prin alte volume.

I. C. Petrescu a mai publicat un număr mare de lucrări faţă de care cea menţionată mai sus e o continuare şi întregire: *Şcoala şi Viaţa* (1930) şi *Regionalism educativ* (1931), precum şi lucrări privitoare la problemele care au agitat şcoala noastră: *Şcoala Activă* (1926); *Problema selecţiei în şcoala Democraţiei (1929) şi Metode pentru studiul individualităţii*. In ultimul timp, sub conducerea sa s'au publicat 8 volume sub titlul „Biblioteca liceului românesc", constituind în majoritatea lor didactici speciale, scrise din punct de vedere al unui herbartianism evoluat.

Tot acestei direcţii sociologice îi mai aparţine şi St. Stoian cu lucrările *„Din problemele localismului educativ"* (ed. III 1939) *Şcoală superioară ţărănească* (fără dată) şi *Curente noi în pedagogia contemporană*, ed. III, 1939 (ultima în colaborare cu Iorgu Stoian).

---

1) *Ibidem*, pag. 25.
2) *Ibidem*, pag. 37.
3) *Ibidem*, pag. 165.
4) *Ibidem*, pag. 243—244.

e) Pedagogia culturii.

Cea mai nouă direcţie din pedagogia română contemporană e aceea a pedagogiei culturii. In esenţă, această pedagogie tinde să rezolve problemele educaţiei, pornind dela o *filosofie* a culturii, după care destinul omului şi specificul existenţei lui îl formează actul de a sluji valorile culturale privite sub ambele lor aspecte: obiectiv şi subiectiv sau procesul de a ajuta indivizi şi popoare să facă drumul dela natură la cultură.

Pedagogia culturii are o dublă însemnătate; pe de o parte, pregăteşte pe individ prin desvoltarea lui în direcţia valorilor spirituale, facând din el un element productiv de bunuri culturale, care totodată garantează formarea şi progresul societăţii; pe de altă parte, prin proectarea marilor valori ca scopuri supreme ale vieţii umane, îl conduce pe individ spre recunoaşterea a ceva supraistoric, etern. Pedagogia culturii devine astfel o pedagogie *filosofică.*

Reprezentanţii noii direcţii din pedagogia românească sunt C. Rădulescu-Motru, S. Mehedinţi, Lucian Blaga, V. Băncilă, şi alţii. La toţi te întâmpină ideea că această pedagogie poate ajuta poporul român să facă *istorie*, adică să producă o cultură majoră, după structura şi viaţa sufletească a poporului român, inspirată din subiectele şi existenţa neamului şi dintr'o misiune pentru neam.

Incepem enumerarea reprezentanţilor pedagogiei culturii cu prof. C. Rădulescu-Motru, întrucât în publicistica noastră el pare a fi cel dintâi gânditor român care a reprezentat această nouă concepţie.

C. Rădulescu-Motru

Prof. C. Rădulescu-Motru[1]) (n. 1868) nu-i ceeace se cheamă „ein Fachpädagog"; el nici n'a publicat opere de pedagogie propriu zisă, în schimb a tipărit o serie de lucrări, înfăţişând idei, prin care se aşează în rândul reprezentanţilor unei pedagogii a culturii: *Cultura română şi politicianismul* (1904), *Puterea sufletească* (1908), *Personalismul energetic* (1927), *Vocaţia* (1932); *Românismul* (1936) şi *Psychologie des rumänischen Volkes* (Europäische Revue, 1937).

1) Datele biografice privitoare la C. Rădulescu-Motru le-am prezentat în „Unitatea Pedagogiei contemporane ca ştiinţă", 1936, pag. 138—142.

După C. Rădulescu-Motru, educaţia înseamnă acţiunea de a face ca individul să se ridice dela condiţia de individualitate la aceea de personalitate, iar în ce priveşte colectivitatea românească, românul să facă tranziţia dela românul tip etnic, la românul tip etic. Această dublă poziţie pedagogică, C. Rădulescu-Motru şi-o întemeiază pe analiza noţiunei de personalitate şi a sufletului românesc.

După C. Rădulescu-Motru, „*personalitatea* este omul de muncă statornică" este „o statornicire de aptitudini în vederea unei munci de îndeplinit" (*Pers. en.* p. 58). Omul se personalizează pe măsură ce se deprinde cu munca.

Cea mai înaltă personalitate este, după C. Rădulescu-Motru, acea a omului de vocaţie reprezentând „acea îmbinare de factori sufleteşti, care mijlocesc o activitate liberă după norme sociale şi ideale" (*Pers. en.* p. 107). Această personalitate se caracterizează prin dezinteresare, putere de muncă creatoare de valori culturale, originalitate şi conştiinţa răspunderii actelor sale (*Vocaţia,* p. 78—89). Acesta este scopul suprem spre care trebue să tindă orişicare om şi inclusiv orice român.

Profesorul C. R.-Motru are însă convingerea că „se stărue prea puţin astăzi asupra vocaţiei atât în familie, cât şi în şcoală"... [1]) şi că „negăsind în mediul lor educativ, îndrumarea care să-i ajute la realizarea vocaţiilor, tinerii de elită ies la capăt cum pot" [2]). „Foarte puţini reuşesc să se strecoare în cariere potrivite cu vocaţia lor". De aceea, el a simţit nevoia să consacre problemei „*Vocaţiei*" un întreg studiu; şi fiindcă aceasta e lucrarea sa cea mai de seamă cu privire la educaţia individului, după cum *Românismul* e cea mai importantă cu privire la educaţia poporului român, e necesar să le examinăm mai de-aproape.

Vocaţia care, după etimologie, înseamnă „îndreptarea omului spre o voce care-l chiamă", este după prof. Motru „vocea sângelui, a conştiinţei, a onoarei, a strămoşilor, a pământului pe care cineva s'a născut... în sfârşit este vocea unei existenţe în care intră cu ceva acela care este chemat..." [3]) şi adoptând această concepţie, care pare o prelungire şi adâncire a sensului termenului vocaţie, el stabileşte o fermă opoziţie între omul de vocaţie şi profesionist, observând că „este simplu profesionist acela care face munca din interes egoist; este un om de vocaţie acela care găseşte în muncă întregirea sa ideală", continuând astfel: „Un

1) Cf. *Vocaţia,* pag. 3.
2) *Ibidem,* pag. 4.
3) *Ibidem,* pag. 8.

om de vocaţie se îndreaptă spre munca pe care o cer dispoziţiile adânci ale sufletului său. Este conştiincios, fiindcă în conştiinţa sa scopul muncii şi scopul existenţii se identifică. Este original, fiindcă normele sale de muncă nu vin din iniţiativa altora, ci din desfăşurarea firei sale proprii. Profesionistul e mai puţin conştiincios şi mai puţin original" [1]). Cu concluzia: „era profesionismului a înlesnit calea pentru maşinism... Omul de vocaţie urmează unui impuls intens, dar lipsit de o justificare limpede". Inregistrând observaţiile interesante care scot în evidenţă inferioritatea profesionistului faţă de omul de vocaţie nu putem totuşi să nu facem rezerva că etimologiceşte între profesie şi vocaţie nu există diferenţa semnalată de prof. C. R.-Motru, deoarece profesie = fr. faire profession de... = germ. Beruf =vocatio; opoziţia există de sigur, dar între omul de vocaţie şi simplul funcţionar, slujbaş, meseriaş etc.

Pline de interes sunt de asemenea consideraţiile prof. C. Rădulescu-Motru asupra pedagogiei vocaţiei, fixând foarte juste observaţiuni de psihologie pedagogică şi de pedagogie. „Copiii cu vocaţie — observă el foarte drept — se deosebesc de camarazii lor prin tenacitate, conştiinţiozitate şi entuziasm..." [2]). „Fiecare om primeşte dela natură dispoziţii vocaţionale. In lumea copiilor, ele se revarsă ca o floră luxuriantă. Dar puţini sunt aceia care duc la bun sfârşit dispoziţiile primite dela natură" [3]).

Ajungând la formularea de principii de educaţie, C. R.-Motru fixează următoarele:

1. Avem datoria de a clasa pe copii în copii de vocaţie şi copii fără vocaţie.

2. Să nu ne aşteptăm ca din cultivarea individualităţii copilului să iasă totdeauna o înălţare a vocaţiilor.

3. Vocaţiile, şi mai ales vocaţiile puse în serviciul conducerii societăţii, vin numai din altoirea cu idealurile culturii. Individualitatea este o răsadniţă pentru sămânţa idealului.

4. In pubertate se hotărăsc vocaţiile. Acum se trezeşte instinctul pentru ideal în sufletele de elită, provocând un entuziasm, care nu vine niciodată înaintea abilităţilor individuale [4]).

In cele mai multe din lucrările sale, dar mai ales în „Românismul", prof. C. R.-Motru se arată preocupat şi de altă educaţie decât aceea a individului în genere: de educaţia Românului

1) *Ibidem*, pag. 19.
2) *Ibidem*, pag. 87.
3) *Ibidem*, pag. 97.
4) *Ibidem*, pag. 106—107.

sau, mai precis, de educaţia poporului român. Aceste preocupări, manifestate în mod sistematic în „Cultura română şi politicianismul" — o operă fundamentală pentru cultura oricărui român — reapar şi în celelalte lucrări ale acestui fecund şi activ profesor român, mai cu seamă în *Vocaţia*, unde, după ce îşi pune problema dacă realitatea românească e opusă europenizării, conchide că „punerea în valoare a vocaţiilor individuale constitue adevărata europenizare a Românilor". Pentru C. Rădulescu-Motru, esenţialul unui sistem de educaţie etnică îl formează cunoaşterea sufletului etnic, în mod just şi obiectiv şi fixarea corespunzătoare a scopului educaţiei — lucrări pe care el le întreprinde recent în „Românismul" (1936) şi „Psychologie des rumänischen Volkes", (1937).

In sufletul românesc, C. R.-Motru deosebeşte:

a) *Dispoziţii către credulitate.* In firea sufletului românesc, observă el, este adânc înrădăcinată credinţa într'o ordine spirituală. El acceptă orice ideologie, dar nu se simte obligat să-şi impună constrângeri pentru înfăptuirea ei.

b) *Lipsa de perseverenţă.* Românul e un om care n'are sensul valorii timpului.

c) *E inteligent*, dar fără rutină în viaţa practică.

d) *E brav*, fără să fie răsboinic.

c) *E dispus la sacrificii* pentru partid, dar fără plăcerea de a contribui la consolidarea statului.

f) *E individualist*, dar individualismul său nu e creator de instituţii ca cel apusean.

Enumerând ca psiholog aceste aspecte ale sufletului românesc, C. Rădulescu-Motru remarcă faptul, că azi în Europa „se observă peste tot o tendinţă spre înoire sufletească, se vorbeşte de împrospătarea fondului original naţional, de însuşirile puse la probă şi găsite bune..." Cele constatate îl duc la concluzia că „noi avem nevoe de o spiritualitate care să scoată la lumină virtuţile sufletului românesc printr'o muncă de întrecere şi printr'o cunoaştere mai adâncă de noi înşine. Noi avem nevoe de românism" (*Românismul*, p. 9, 12).

Conceptul de românism, C. R.-Motru ţine să-l precizeze într'o formă interesantă şi sugestivă: „Românismul nu este nici xenofobism, cum s'a afirmat de unii, nici ortodoxism, cum s'a afirmat de alţii, ci este un naţionalism mai adâncit sau mai integralizat în cerinţele vremii" (Ibidem, p. 53). A pregăti poporul român pentru românism înseamnă a-l face să treacă dela starea de popor de tip etnic la starea de popor de tip etic, când el creiază şi astfel participă la viaţa istorică a omenirii. Această idee, el ţine

s'o exprime astfel: „pe baza etnicului, fiinţa românească dobândeşte dreptul de a figura în muzeul etnografic al omenirii. Dreptul de a participa la viaţa istorică a omenirii îl dă numai conştiinţa vocaţiei de român".

S. Mehedinţi

Printre gânditorii, care şi-au dobândit în România un deosebit prestigiu atât ca pedagog cât şi ca educator, se numără între cei dintâi în epoca noastră, de sigur, profesorul S. Mehedinţi (n. 1869), dela universitatea din Bucureşti. Ca şi C. Rădulescu-Motru, prof. S. Mehedinţi nu-i „ein Fachpädagoge", căci, funcţionând o vieaţă întreagă până la ieşirea la pensie (1938), ca profesor de geografie, cu mari merite ştiinţifice în această disciplină, el e considerat mai curând un geograf; totuşi pe lângă opera de geografie, S. Mehedinţi a întreprins paralel în cursul întregei sale vieţi de om de ştiinţă, ceailaltă lucrare la care în mod firesc se ajunge: examinarea, în legătură cu specialitatea şi mai ales cu geografia României, a problemelor de educaţie a poporului român pentru a cere o educaţie specială care să însemne reîntoarcerea la cultura autohtonă, patriotism senin, cultul naţiunii şi o creştere „în lumina transcendentă a ideilor religioase" [1]) aşa încât el a devenit şi un apreciat şi influent pedagog român.

Pe lângă studiile sale de pedagogie, pe care le-am înfăţişat mai sus, cu prilejul prezentării pedagogiei româneşti din epoca 1880—1916, S. Mehedinţi a publicat ulterior în acelaş domeniu un însemnat număr de lucrări: *Altă creştere — şcoala muncii* (1919); *Şcoala Poporului* (1923); *Ce trebue să creadă un Român despre ţara şi neamul său* (1925); *Şcoala română, şi capitalul biologic al poporului român* (1926); *Profesorul* (1929); *L'école de la Paix* (1930); *Geografie şi Geografi la începutul secolului al XX* (fără dată); *Trilogia ştiinţei.* Cercetător — erudit — savant (fără dată); *Invăţătorul în Straja Ţării* (1937); *Trilogii* (1940). Această întinsă operă, care isvorăşte în întregime dintr'o mare *intenţie* pedagogică, se continuă cu un însemnat număr de articole şi studii, publicate în reviste sau volume colective, probând în toate o mare credinţă în necesitatea unei educaţii adânci a poporului nostru şi o justă intuiţie a problemelor ei esenţiale.

1) cf. Politica de vorbe, pg. 85

In „Şcoala Poporului", lucrare ce aparţine politicii culturii, întrucât autorul e preocupat de orientarea statală a şcolii şi educaţiei româneşti, S. Mehedinţi concepe politica educaţiei în mod *universalist* în sensul că el vrea educaţia întregului popor cu motivarea că „nu sporesc ca număr decât popoarele sănătoase, iar sănătos la trup cu mare prisos de naşteri asupra morţilor nu poate fi decât un popor cu adevărat cult, mântuit de ignoranţa care ucide şi de rafinăria care secătueşte"[1]).

Deşi el vorbeşte de nevoia de educaţie, de care se resimte întregul popor român, gândul său pedagogic se îndreaptă în deosebi spre poporul dela ţară, fiindcă el reprezintă natura românească mai curată şi-i depozitarul culturii autohtone; iar aci rolul educaţiei e acela de a relua firul de desvoltare al acestei culturi — fir rupt de europenizarea şi modernizarea noastră printr'o „politică de partid, care a viţiat fiinţa şi cultura poporului nostru".

Prof. Mehedinţi cere în scopul urmărit o pedagogie nouă, pe bază etnică, o „etnopedagogie".

In *Altă creştere — Şcoala Muncii*, Mehedinţi îşi grupează ideile pedagogice, pentru a face din ele un sistem şi o concepţie: un sistem de pedagogie a muncii, în genul acelei „Arbeitsschule", exercitând prin această lucrare o mare influenţă asupra gândirii teoretice şi practice din şcoala românească. Pentru Mehedinţi, educaţia nu e o artă, ci e o ştiinţă, caracterul nu e un dar, ci o sumă de deprinderi tari, dobândite prin muncă, jocul nu ţine locul muncii. Şi concluzia lui este: doctrina educaţiei trebue să se sprijine pe învăţătura trasă din munca întregii omeniri; ea să se desfăşoare de „şcoala iubirii", în care luminează „evanghelia muncii".

In *L'école de la Paix*, S. Mehedinţi examinează concepţia despre războiul de întregire în cărţile de şcoală şi prezintă propuneri practice pentru a realiza o şcoală a păcii: unificarea manualelor, unificarea directivelor pedagogice şi unificarea pregătirii celor meniţi a conduce învăţământul.

In *Profesorul* demonstrează că profesorul fiind temelia tuturor reformelor, dela el trebue să pornim la reforma educaţiei.

Cea mai de seamă operă de pedagogie a lui S. Mehedinţi — cel puţin până la această dată — e „Trilogii", lucrare constituită din trei părţi. Ea începe cu „Trilogia ştiinţei" — parte

1) cf. Şcoala Poporului, pg. 11.

în care se descriu trei tipuri sau „categorii culturale": cercetătorul, eruditul şi savantul, cu caracterele şi valoarea lor. *Cercetători* se chiamă „cei care caută să găsească fapte noui"; *erudiții:* „cei care adună multe cunoştinți despre lucruri aflate de ei sau de alții"; *savanți* sunt însă numai „cugetătorii cari ajung la idei noui, pentru a verifica, înmulți şi sistematiza cunoştințele adunate până în epoca lor, uşurând astfel progresul ştiinței tocmai în latura cea mai vitală" 1). Asupra lor, S. Mehedinți formulează o justă apreciere că „dela cercetători şi erudiți rămâne pentru ştiință material; dela savanți rămân şi idei, iar uneori chiar sisteme şi metode care înlesnesc înțelegerea unui mare număr de fapte".

Pe baza considerațiilor făcute, prof. Mehedinți preocupat printre altele şi de progresul ştiinței româneşti, fixează două principii pedagogice, care ar trebui aplicate fără rezerve în şcoala noastră: „alegerea din vreme a tuturor tinerilor cu însuşiri superioare", pentru a realiza „cea mai grabnică şi mai atentă selecțiune a copiilor din întreaga țară"; şi „creearea celor mai bune condiții de muncă intelectuală" — condiții, care, în ce priveşte trecutul — trebue s'o recunoaştem — nu s'au împlinit în mod sistematic, după un plan.

Partea cea mai importantă din „Trilogii" e partea a II-a — Trilogia şcolii — unde prof. Mehedinți prezintă în continuare o adevărată teorie despre profesor şi educație. Convins că marele probleme pentru educația poporului român cer buni educatori, el examinează cele trei tipuri mai generale de dascăli: belferul, profesorul şi educatorul. In cel dintâiu, el vede „un vătaf peste copii", în profesor: un slujbaş al şcolii; iar în educator: pe părintele tineretului. S. Mehedinți vrea însă un anume educator pentru neamul nostru: pe unul „care va ajuta mai mult integrarea tinerilor români în tradiția idealismului dacic şi a realismului roman" 2). El crede apoi că a sosit acum epoca educației, că judecata „quem dii odere, paedagogum fecere" s'a putut spune în epoca belferilor", că azi a fi pedagog, adică educator e cea mai înaltă menire „care se poate închipui", că profeția lui Nietzsche: „va veni timpul când va fi vorba numai de educație", s'a împlinit, că Hitler, Mussolini, Stalin şi toți cârmuitorii mai noui, chiar cei mai răi. la tineret se gândesc înainte de toate" 3).

S. Mehedinți precizează apoi noțiunea de şcoală, fixând-o într'un chip interesant. „Copii şi tineri — scrie el — învață dela

1) *Trilogii,* pag 20.
2) *Ibidem,* pg. 129.
3) *Trilogii,* pg. 131.

cei mai bătrâni ce trebue şi ce nu trebue. Incepând cu descântecele şamanilor, care se cer să fie repetate întocmai — altfel bolnavul nu s'ar vindeca — şi până la munca zilnică (cules, vânătoare, pescuit, etc.) şi chiar la manifestările artistice (cântec, danţ, podoabe şi altele), toate faptele mai însemnate ale vieţii ajung cu timpul supuse tradiţiei, adică devin modele de imitat pentru urmaşi. Asta se chiamă „şcoală" în cel mai larg înţeles al cuvântului. Am putea zice că şcoala înseamnă disciplinarea traiului celor vii prin învăţătura rămasă dela morţi" [1]). Evident că astfel conceput, conţinutul noţiunii „şcoală" n'ar coincide cu acela al tuturor şcolilor. De aceea şi S. Mehedinţi ţine să facă o precizare pentru completarea ideii sale: „pentru continuarea stereotipă a tradiţiei era deajuns *şamanul* ori *belferul;* pentru o îndrumare critică şi o cernere judicioasă a tradiţiei se cere un învăţător sau un profesor; iar pentru perfecţionarea tradiţiilor printr'o activitate creatoare este nevoie de arta unei personalităţi excepţionale: educatorul".

Odată fixată ideea că dascălul cel mai ales e educatorul, S. Mehedinţi cercetează de aproape conceptele de educaţie şi de educator, pentru a ajunge la punctele de vedere cele mai înalte din ştiinţa educaţiei şi a se întâlni astfel cu concepţia unor însemnaţi pedagogi contemporani ca E. Krieck. După prof. Mehedinţi, educaţia înseamnă actul „de a *integra* pe copil în vieaţa neamului său" [2]). încadrarea eului individual şi empiric, supus lunecărilor de toate zilele, în eul normativ (specific) al neamului, aşa cum s'a înfiripat individualitatea sa psihică din experienţa secolelor, în împrejurări fericite şi nefericite, care au rectificat acea experienţă, condensând-o în datorii şi tradiţii [3]), Prin educaţie, el cere să realizăm un *om plin de pasiune,* căci — de-acord cu acea „illusionsfreie antirationalistische Erziehungswissenschaft" — consideră că nu raţiunea, ci pasiunea stă la temelia vieţii şi deci este un element incalculabil [4]). Din punct de vedere al conţinutului, educaţia este după Mehedinţi, „suma tuturor acţiunilor, prin care individul este pus în stare să moştenească tot ce este esenţial din tradiţia de civilizaţie şi de cultură a neamului din care face parte, precum şi din patrimoniul obştesc al omenirii pentru a desvolta cât mai complet însuşirile sale creatoare" [5]). Astfel de lucrare

1) *Ibidem,*
2) *Ibidem,* pag. 136.
3) *Ibidem,* pag. 135—136.
4) *Ibidem,* pag. 212.
5) *Ibidem,* pag. 224.

nu-i de loc ușoară și ea pretinde educatori capabili, plini de conștiința vocației și bine formați din punct de vedere științific. Unui astfel de educator îi trebue „afară de știință anumite însușiri fundamentale: o armonie lăuntrică, fără de care nu-i posibilă o vieață în adevăr echilibrată; apoi și o reală iubire față de alții, ceeace nu-i cu putință fără „socoteli cu veșnicia", adică fără o atitudine contemplativ-religioasă în fața tainelor universului. Pe scurt, știință reală și emoție impersonală, sprijinită pe un ideal transcendent, — aceasta e suprema putere, care poate înălța pe un profesionist al școlii până la treapta de educator". Acest educator va căuta „să înlesnească în mintea elevilor nu numai ivirea unor idei luminate, dar și a unui sentiment viu încât să ducă ideea până la realizare în faptă" [1]).

Reprezentant al unei concepții *tipologice* în educație, dar văzând în ea totodată și un act de transformare a culturii neamului și al omenirii cât și o pregătire a tinerilor în vederea creației culturale, în vederea „ivirei unor idei luminate", S. Mehedinți ar putea fi considerat mai curând reprezentantul unei *pedagogii a culturii etnice*, în care pătrund elemente suplimentare și din alte pedagogii.

S. Mehedinții își mai pune în *Trilogii* problema cum s'a orientat educația la Români și el găsește în cursul rezolvării ei date interesante: „Strămoșii Românilor și-au îndrumat educația în direcția simpatiei pentru aproapele, căutând adică, punctul de contact cu alții și preocupându-se de socoteli cu veșnicia" [2]). O altă latură a neamului din Carpați e „acceptarea suferinții ca element de progres; o bărbătească resemnare" [3]).

Lucian Blaga

L. Blaga este în primul rînd un filosof și un poet. Dacă totuși îl înfățișăm aci, e pentrucă în opera sa *Spațiul mioritic* (1936); *Elogiul satului românesc* (1937), *Geneza metaforei și sensul culturei* (1937), Blaga ia unele atitudini cu caracter pedagogic, dictate de situația actuală a neamului nostru și de grija pentru destinul său. [4])

După L. Blaga, noi, Românii, am avut ca popor în trecut,

1) *Ibidem*, pag. 215.
2) *Ibidem*, pag. 280.
3) *Ibidem*, pag. 293.
4) Asupra lui L. Blaga, Cf. *V. Băncilă*, Energie românească, Cluj 1938. Autorul ne dă în această lucrare un studiu scris cu mare pătrundere și simpatie față de gânditorul Blaga.

mai ales după Ştefan cel Mare „o retragere din istorie". Ca să fi făcut istorie, ne-a lipsit „atmosfera culturii noastre critice" şi „o mare tensiune spirituală"; ne-am menţinut în rezervă şi pasivitate. „Vom vedea — observă Blaga — că istoria noastră, judecată cu singurele măsuri legiuite, adică după criteriile, ce se desprind dela sine din matca ei stilistică, ia adesea o înfăţişare problematică şi că nu avem de fapt o singură istorie, ci mai multe feluri de istorii: o istorie de tip deplin câteva veacuri, pe urmă o istorie de tip ezitant, şi uneori de tip diminuat". „...Când populaţia din Dacia pre-românească a părăsit nu de bună voie şi nu din proprie iniţiativă, această viaţă potenţată şi de forme complexe, ea se retrăgea eo ipso din istorie într'o viaţă anistorică..." După Ştefan cel Mare şi Mihai Viteazul „duhul românesc se retrage încă odată din istorie" sau nu va mai participa la ea decât tangenţial sau în aparenţă. „Incepe cu alte cuvinte în alt chip un nou boicot al istoriei, de înfăţişări diferite după regiuni". (cf. Spaţiul mioritic, p. 179, 184, 196). Blaga propune de aceea, pentru a asigura Românilor o istorie mare, descătuşarea energiilor neamului, o dinamizare creatoare a omului, atitudinea activă până la maximum în faţa vieţii, conştiinţa misiunii creatoare. In fine, dorind ca „poporul nostru să intre în istorie", el vine cu un îndemn, la „trăiri majore" şi la „idealism radical".

Din gândirea lui Blaga, se mai degajă încă dubla idee cu fond pedagogic: evoluţia poporului român e necesar a se face pe baza *cunoaşterii* spiritualităţii româneşti şi a *corectării* etnicului. In spiritualitatea românească, el deosebeşte ca elemente specifice *cosmicismul* (Românul vrea spaţiu liber, adevărata lui locuinţă fiind cosmosul); *ontologismul* (ţăranul populează lumea cu grăunţe ontologice); *mitul* şi dogmaticul (el acceptă fără îndoială o gnoseologie), *divinul* (ideea de Dumnezeu devine pentru el o măreaţă viziune luminoasă, ce dă sens faptelor şi existenţelor), *agnosticismul* (ţăranul are înţelegerea că în lume există ceva de neînţeles).

Blaga, luând ca premiză ideea că Românii reprezintă un popor de mari calităţi, dar şi de neajunsuri certe, opinează să nu ne resemnăm ca negaţionişti în faţa destinului nostru, ci „să-i punem pe cerbice jugul prestigios al culturii", adoptând o „atitudine activă, luptătoare până la maximum, pentru a creia cât mai multă cultură". (V. Băncilă, *L. Blaga*, Energie Românească, p. 131, 134).

Dela aceste date, L. Blaga ajunge să-şi pună marea şi grava întrebare: cari sunt însă condiţiile, ce trebuesc să fie în

prealabil date, pentru ca un popor să poată în genere spera că va putea deveni creatorul unei culturi majore? Admitem oare opinia curentă că pentru aceasta ar fi deajuns un cât mai mare număr de genii şi talente?

In „Elogiul Satului Românesc", L. Blaga îşi pune această problemă într'o formă pe cât de fermă, tot pe-atât de precisă. Coonsiderând simplistă teoria geniilor, observă că „o cultură majoră nu s'a născut niciodată numai din elan genial"..., pentru a preciza punctul său de vedere astfel: „De sigur, geniul e o condiţie. Dar o cultură majoră mai are nevoie şi de o temelie, iar această temelie sine qua non e totdeauna matca stilistică a unei culturi populare"[1]). Şi declarând satul românesc „purtătorul matricei noastre stilistice", acest original gânditor român, după ce îşi documentează teza cu argumente din „etnologul, călătorul, geograful Leo Frobenius", după care cultura egipteană şi cea gotică au fost precedate de o cultură minoră, conchide că „geniile creatoare de cultură majoră nu fac în mare măsură decât să urmeze un itinerar îndelung pregătit"[2]) şi că „fără de acel complex apriori al unei matrici stilistice, performată în plăsmuirile şi creaţiile unei culturi minore nu s'a ivit până astăzi nicăieri şi niciodată o cultură majoră"[3]). Intoarcerea la sat care poartă „epitetul autenticităţii", pentru a ne integra în cultura acestuia, spre a merge în creaţia culturală pe liniile culturii populare, e norma esenţială a noii noastre orientări. Această concluzie din filosofia culturii nu isvorăşte şi nici nu-i impusă de un gen de satofilie şi autorul ne previne el însuşi. „Să nu se creadă însă că dând graiu unei încântări aş dori să rostesc cu ocoluri, dorinţa de a ne menţine pentru totdeauna în cadrul realizărilor săteşti. Imi refuz asemenea sugestii sau îndemnuri. De o sută de ani şi mai bine ne străduim toţi intelectualii pe o linie mereu înălţată, să creem, într'o epocă de tragice răspântii, o cultură românească majoră. Strădaniile merg paralel cu procesul emancipării noastre politice, cu acela al formării statului şi al întregirii neamului"[4]).

Vasile Băncilă

Altă afirmare interesantă a unei pedagogii a culturii în publicistica română o datorăm lui V. Băncilă.

V. Băncilă (n. 1896), profesor de filosofie la liceul

1) *Elogiul Satului Românesc*, pag. 12.
2) *Ibidem*, pag. 13.
3) *Ibidem*,
4) *Ibidem*, pag. 12.

„Mihai Viteazul" din capitala țării și publicist activ, s'a făcut cunoscut prin colaborarea lui la revistele „Gândirea", „Gând Românesc", „Satul și Școala", „Revista de filosofie", „Revista generală a învățământului" și „Rânduiala", în deosebi prin eseuri de pedagogie și filosofie. In plus, el a mai tipărit un însemnat număr de lucrări, din care se degajează o anumită concepție de pedagogie a culturii: *Doctrina Personalismului Energetic* (1928); *C. Rădulescu-Motru*, pedagog (1932); *Sensul culturii și culturalizarea satelor*. Incercare de pedagogie colectivă (Rânduiala I, 4, 1936 și II, 4, 1937); *Filosofia și pedagogia sărbătorii* (Gândirea XV, 4 1936); *Erocrație și pedagogie* (1937); *Lucian Blaga*, Energie românească (1936) ș. a..

V. Băncilă tratează teme, care aduc vederi pline de originalitate și promit desigur pentru un apropiat timp o operă de sinteză. In *Erocrație și pedagogie*, V. Băncilă cere orientarea tinerimii către idealuri generale, suprapersonale. „Educatorul trebue să ajute să se refacă unitatea spirituală a totalului vieții..." „Căci condiția normală a omului nu e libertatea pentru libertate, cum a crezut în practică timpul modern, ci libertatea pentru creație și încordare". Posibilitatea pentru creație și încordare ne-o oferă și tinerii, dintre care „cei mai aleși caută azi în istorie misiuni sau destinuri de foc, cari cer suflete de cruciați".

In *„Filosofia și Pedagogia sărbătorii"*, V. Băncilă vede geneza sărbătorii în „saltul în transcendent" (p. 161) căci ...„sărbătoarea e o deschidere către transcendent, ceeace aduce vieții harul unei bune și prestigioase sublimări" (p. 166). „Spiritul respiră prin sărbători"; iar „cultura e o floră spirituală, în care se desvoltă proteic și de atâtea ori fastuos o sămânță cu caracter mai mult sau mai puțin transcendental".

Lucrarea principală [1]) în care V. Băncilă își fixează ferm și bogat atitudinea sa în pedagogie e studiul *„Sensul culturii și culturalizarea satelor"*, publicat în „Rânduiala" (1935—1937). In acest studiu, el exprimă mai întâiu o concepție a culturii, pe care o consideră constituită din trei valori: morala, religia și filosofia, idei prin care el se înfățișează ca reprezentant al unei *pedagogii a culturii*, aceasta fiind concepută din punct de vedere *dinamic* și din punct de vedere *etnic*. Totodată el pune în lucrarea menționată un însemnat număr de probleme, direct

1) Aci facem abstracție de lucrarea sa „Lucian Blaga, Energie românească" (1938), care, deși scrisă frumos și interesant, nu ne dă posibilitatea unor depline discriminații între ceeace aparține lui Lucian Blaga, și ceeace reprezintă gândirea proprie a lui V. Băncilă.

legate de subiect, cum sunt: problema esenţii culturii, a educaţiei, a „culturalizării" maselor, a valorii pedagogice a folclorului şi altele, cu o originalitate isbitoare şi cuceritoare pentru lector. Un interes firesc ne obligă de aceea să stăruim asupra lor şi să le prezentăm pe scurt formularea şi rezolvarea dată.

V. Băncilă e preocupat să afle ce e cultura în esenţa ei, căci el nu-i satisfăcut de niciuna din obişnuitele definiţii ale acestei importante noţiuni; el nu poate accepta nici identificarea culturii cu erudiţia, cu „savoir"-ul, nici pe aceea cu „sinteză de habitudini", nici identificarea ei cu „facultăţile intelectuale şi estetice, desvoltate la maximum". Dar atunci, ce e cultura? Ce numim om cult? V. Băncilă îşi pune problema, conştient de toată gravitatea ei, dar tocmai de aceea, pregătit să meargă până la adâncul ei. V. Băncilă porneşte dela *realitate*, pentru a observa: realitatea are o faţă: faţa sa adâncă şi totală, tainică, eternă şi majestoasă, realitatea de fapt, fără adjective, pe care mai mult o bănuim, pe care o cunoaştem într'un chip specific, printr'un fel de virtute de scafandru ontologic şi printr'o putinţă corespunzătoare de încadrare în câmpul de forţă al acestei realităţi, în voinţa sa supremă, ceeace ne dă o armonizare, o disciplinare, o iluminare liniştită şi o noimă fundamentală, o derivare şi totodată o confluenţă quasi-permanentă cu realul ca atare, cu marele sens, cu realitatea inefabilă, în care e o sanctă robie şi o înaltă libertate [1]). Pentru V. Băncilă, esenţa culturii constă într'o „apercepere specifică pe linia fiinţării adânci", iar omul, după el, devine cult, în măsura, „în care a găsit secretul acestei cunoaşteri şi încadrări de fond" [2]). In acest scop, trei posibilităţi ne stau la dispoziţie: trăirea religioasă, trăirea morală şi trăirea filosofică. „Morala, religia şi filosofia — observă acest gânditor — dau adevărata înobilare sufletească, fiindcă ele dau putinţa cunoaşterii şi comportării integrale şi esenţiale...", cu observarea că „moralul, religiosul şi filosoficul se echivalează în fond, dacă nu în alt înţeles, cel puţin în acela că fiecare se referă în chip complect la substanţa care formează cultura" [3]).

Dar „nu poţi să te găseşti în firea adâncă a lucrurilor, fără să ai ceeace se chiamă *atitudine* faţă de viaţă şi fără ca această atitudine să descifreze cel puţin atât cât e necesar, pentru o comportare fidelă, ieroglifele ontologice şi să continue *armonia* generală a creaţiei..." [4]). In mod logic, V. Băncilă vede în

1) Cf *Sensul culturii şi culturalizarea masselor*, Rânduiala, I, IV, p. 370.
2) *Ibidem*, pag. 371.
3) *Ibidem*, pag. 372.
4) *Ibidem*,

cultură pedeoparte atitudine faţă de viaţă, pe de altă *armonizare* cu totul, fiecare având anumite semnificaţii. Cultura ca atitudine faţă de viaţă înseamnă conştiinţă complexă, deci „bogăţie de realitate, personalizare, creaţie, libertate". Ea mai e *„ieşire din sine"* şi *„organizare treptată*, crescândă a corelaţiilor cu realitatea cosmică, metafizică, cu realitatea generală". Un alt atribut al culturii — după Băncilă — e *„evlavia*, sentimentul spiritual al demnităţii subordonate, al încadrării, al marei responsabilităţi voioase" 1).

In legătură cu reflexiunile asupra esenţii culturii, V. Băncila examinează *valoarea* culturii. Aceasta — observă el — e „fără asemănare, fiindcă se poate spune că însuşi scopul existenţii creiate este cultura... Popor, slugă, stăpân trebue să tindă spre cultură, ca spre fericirea şi misiunea maximă", cu concluzia: „Cultura e deci o datorie, cea mai mare datorie a vieţii, imperativul fundamental, care se degajează din armonia şi dialectica realităţii generale"... „Ea e o nouă aprindere de duh, un nou sâmbure de organizare în existenţa ca atare, un foc, o lumină nouă, ce nu rezultă prin imitare, ci prin ardere proprie" 2).

V. Băncilă se întreabă apoi ce e procesul producerii culturii, pentru a răspunde că e un proces de autoeducaţie, ajungând astfel să examineze problema mare: ce e educaţia. El începe cercetarea nouii chestiunii prin a observa că „filosofia educaţiei ne poate fi aci de folos. Ea posedă între altele doi termeni: termenul de „instrucţie" şi cel de „educaţie". „Cel dintâiu înseamnă totalitatea de cunoştinţe, aşa numitul scop material al învăţământului; cel din urmă, aşa numitul scop formal, înseamnă desvoltarea tuturor forţelor bune din om cu precăderea moral-religiosului" 3). Instrucţia se referă la civilizaţie, iar educaţia la cultură. Cu acest prilej, autorul nostru face observaţii juste şi interesante cu privire la raportul dintre instrucţie şi educaţie. „Instrucţia se referă la civilizaţie, iar educaţia la cultură. Orice pedagog ştie că educaţie fără instrucţie nu se poate, fără un minimum de instrucţie, dar că instrucţie fără educaţie se poate. Cultură fără civilizaţie, fără un minimum de civilizaţie nu se poate, dar civilizaţie fără niciun fel de cultură se poate" 4).

Toate aceste probleme, V. Băncilă le examinează în le-

---

1) *Ibidem*, pag. 373, 374.
2) *Ibidem*, pga. 376.
3) *Ibidem*, pag. 380.
4) *Ibidem*, pag. 381.

gătură cu marea temă, mereu actuală, „culturalizarea" masselor, pe care mulţi au încercat s'o deslege, fără însă ca aceştia să dispună şi de conştiinţa ei teoretică. In rezolvarea ei, V. Băncilă porneşte dela câteva adevăruri recunoscute: „ceeace defineşte poporul — observă el — este existenţa unei culturi, căci nu există popor dacă nu există cultură, dacă n'are o cultură a lui... Aici e faptul fundamental, pe care-l căutăm... şi anume: pentru a ridica oamenii trebue să ne adresăm *chiagurilor de cultură istorică*, ce au fost creiate de natură în regiunile diferite ale globului, dându-le putinţa să se desvolte şi să se acomodeze cu necesităţile noi ale timpului" [1]). El mai ştie apoi că „teoretic şi în sine, omul comun rămâne tot o fiinţă aculturală, dar odată prins, în chip natural, în dinamismul zelos al culturii generale capătă altă instalare psihică şi începe să funcţioneze cultural sau cel puţin să nu se opună culturii..." „Indivizii vor fi scăldaţi în spiritualitatea culturii generale" [2]).

Analiza acestei teme duce pe cercetător la problema: care e cultura cea mai proprie pentru masse? V. Băncilă răspunde că „tipul cel mai organic de cultură este *folclorul*", iar prin acesta el înţelege „starea spirituală a poporului, în timpul când se produceau poezii, legende, basme, proverbe şi alte forme ale creaţiei poporane", cu observarea că „ceeace trebue să se considere e atmosfera în care trăiau toate aceste produse poporane, ceeace se distila din ele în sufletele oamenilor şi ceeace le dădea viaţă din subconştientul tuturor, acomodarea faţă de lume pe care o produceau, atitudinea de viaţă cu care erau în legătură" [3]). Făcând aceste reflexiuni, Băncilă găseşte că la sate culturalizarea trebue să realizeze o „valorificare a satelor", care e posibilă, fiindcă la noi „omul din popor n'a pierdut contactul adânc cu natura şi la noi este încă folclor" [4]). El mai cere ca „ţăranul să-şi facă singur cultura — de sigur nu ţăranul izolat, individual; aci e vorba de popor ca realitate istorică".

In cadrul acestor desvoltări, V. Băncilă ocazionează lectorului adevărate plăceri spirituale prin unele intuiţii filosofice sau prin caracterizări de psihologie tipologică. Deosebit de interesantă e apoi discuţia lui că „prin morală, religie şi filosofie nu înţelegem practica moralistă, ori de maniere, ori de habitudini morale, după cum nu înţelegem nici practica religioasă

1) *Ibidem*, an. II, pag. 170.
2) *Ibidem*, pag. 171.
3) *Ibidem*, pag. 175—176.
4) *Ibidem*, pag. 204.

mai mult sau mai puțin bigotă, și după cum, mai ales, nu înțelegem filosofia de histrioni spirituali, sau de filologi ai filosofiei, cari fac din filosofie ori o gimnastică de combinații demonstrative, ori o pură erudiție ce-și are meritul ei, dar numai pentru a introduce în filosofie. *Morala* o înțelegem ca o actualizare luminoasă și largă, care pune necurmat în efemer și finit ceva din înțelesul veșnicei și nesfârșitului, *religia* o înțelegem ca pe o adorație plină de simplicitate a marei lumini ce împânzește totul; iar *filosofia* ca pe o gândire proprie, indiferent dacă e originală sau nu, însoțită de aplicare consecventă la felul de viață practică".

CAP. III.

INFLUENȚA EDUCATIVĂ A LITERATURII ROMÂNE CONTEMPORANE.

Literatura și poezia românească a fost, timp de 100 de ani, dela poeții Văcărești și până la O. Goga, legată de viața națională a poporului nostru. De aceea, spre deosebire de literaturile popoarelor mari, în care se întâlnește o varietate de teme, ea te întâmpină cu poezii și bucăți de proză inspirate în primul rând de Patrie și de Neam, de trecutul și viitorul lor. Această trăsătură specifică își trage originea din condiția spirituală și politică a poporului român, de a dori ca neam o viață nouă, într'un stat liber și autonom.

Dar a venit războiul mondial. Odată cu marile prefaceri ale hărții și vieții Europei, anul 1918 a adus Românilor realizarea unității neamului: cele trei mari provincii românești — Basarabia, Ardealul și Bucovina — s'au alipit la Patria Mamă. Poporul nostru și-a realizat astfel visul național pe care poetul Goga îl exprimase plin de durere în versurile:

Avem un vis neîmplinit,
Copil al suferinței.
De jalea lui ne-au răposat
Și moșii și părinții.

Românii au câștigat războiul și și-au atins în mod deplin scopurile naționale, așa că pentru un timp „naționalul" nu mai atrăgea. Dar Românii au eșit din războiu, ca toate popoarele foste beligerante, cu multe răni morale, cu un om zdruncinat și desrădăcinat din principiile de ordine, muncă și răspundere. La orizont apărea atunci tot mai vie o nouă preocupare: preocuparea de om în genere și de refacerea lui. In această atmosferă în

Europa se plămădi o literatură nouă, dominată de o puternică notă educativă.

Să vedem, cum se oglindeşte în literatura română starea sufletească generală şi preocuparea pedagogică după încheerea războiului mondial.

Imediat după războiu, literatura română urmează drumul de evoluţie al literaturii europene. Ea cunoaşte o epocă de producţie, în care se zugrăveşte omul decăzut şi indirect, prin oroarea de acest spectacol, se îndeamnă la o viaţă nouă. Cezar Petrescu arată în *Intunecare*, cât de jos a decăzut umanitatea, Ion Minulescu, în *Roşu, Galben şi Albastru*, ne face portretul unui cinic lipsit de înţelegere pentru războiul suferinţelor şi al idealului naţional. D. Barnovschi în *Neamul Coţofeneştilor* face tabloul unei societăţi depravate, care, în plin războiu, nu renunţă la satisfacerea poftelor inferioare trupeşti; într'un spirit analog, M. Sadoveanu descrie *Strada Lăpuşneanu*.

Dar literatura română nu se depărtează decât pentru puţin timp dela linia ei istorică; la câţiva ani după aceea, ea reluă vechile ei preocupări şi creiă o poezie şi o proză, în care nota naţională reapare.

O. Goga continuă şi dă — e drept, tot mai puţin — o proză care creşte din legătura cu poporul şi ţara în *„Mustul care fierbe"*; Nichifor Crainic, continuând pe Goga, în „Darurile pământului", zugrăveşte viaţa de ţară, pe care a trăit-o în copilărie, undeva pe şesul Dunărei, cântă câmpia şi pădurea şi legătura poetului cu pământul patriei. In revista „Gândirea", pe care o conduce ca director, el susţine prin studii tradiţionalismul naţional şi vede în ortodoxie elementul esenţial al gândirii şi sufletului românesc.

Cu aceeaşi notă naţională se desvoltă poezia lui Ion Pillat, *Pe Argeş în sus* (1923), *Satul meu* (1927) şi L. Blaga cu *Poemele luminii* (1919), *In marea trecere* (1924), *La curţile dorului* (1938), *La Cumpăna apelor*.

In sfera prozei, se constată acelaş proces la marii prozatori ai epocei: M. Sadoveanu, L. Rebreanu, C. Stere şi alţii.

M. Sadoveanu, pe care l-am înfăţişat mai sus, continuă a zugrăvi cu marele său talent, frumuseţile pământului românesc şi a ne promova astfel cel mai mare ataşament de patrie, pe care l-a servit întreaga lui operă (Baltagul, Ştefan cel Mare, Venea o moară pe Siret, Hanu Ancuţei, La noi, în viişoară, Impărăţia apelor, Ţara de dincolo de negură, Creangă de aur etc.).

Liviu Rebreanu aduce în *Ion* dragostea ţăranului român pentru pământ, iar în *„Pădurea spânzuraţilor"* pune în evidenţă forţa conştiinţei de neam.

Cu C. Stere, intră în literatura română şi deci în conştiinţa naţională, datorită romanului său sociologic „Vania Răutu", lumea basarabeană şi a Moldovei şi se desvoltă ataşamente pentru numeroase colţuri pitoreşti din acea parte a ţării noastre.

Tabloul literaturii române prezente n'ar fi complect, dacă n'am observa că tot în această perioadă se desvoltă o proză şi o poezie de confesiuni şi de reflexiuni asupra vieţii: G. Ibrăileanu scrie: *Adela;* Gh. Topârceanu publică *„Balade vesele şi triste";* iar Ionel Teodoreanu o literatură în care se zugrăveşte psihologia tinereţii.

Dar, alături de ceeace se chiamă „literatură bună", producţia literară românească a cunoscut şi o literatură inferioară, expresie a gusturilor libidinoase şi a unei absenţe de idei şi teme, alături de o producţie de traduceri a unei literaturi care cultivă senzualul şi poliţismul. Caracterul primejdios al acestei literaturi a determinat o acţiune de combatere (cf. C. Kiriţescu, *In slujba unei credinţe)* şi a pus problema culturii dirijate.

CAP. IV.

ŞCOALA ROMÂNĂ CONTEMPORANĂ.[1]

După răsboiul mondial, din 1919 şi până azi, şcoala românească a suferit numeroase reforme, evoluţia ei fiind un interesant episod în caleidoscopul de evenimente post-belice.

In *linii mari,* evoluţia şcolii româneşti a însemnat în epoca noastră o triplă transformare:

1. *dela şcoala veche* a instrucţiei, care cultivă „pomul cunoaşterii", ca să folosim expresia lui Byron, s'a trecut la o *şcoală a educaţiei,* după ce în primii ani de după răsboiu luase aspectul de şcoală antiintelectualistă;

2. dela o şcoală cu clase, biblioteci, muzee şi laboratoare s'a trecut la o şcoală cu *multe anexe* necesare educaţiei şcolarilor, cu sală de lucru manual, ateliere, cinematograf, radio sau măcar patefon, cu cantină, cooperativă şcolară şi câmp de experienţă, apoi cu sport, străjerie, comunităţi şcolare de muncă, etc.);

3. dela o şcoală dominată, mai ales în ceeace priveşte cursul

1) Evoluţia şcolii româneşti din punct de vedere ideologic am cercetat-o şi expus-o pe larg în „Politica Culturii în România Contemporană", 1937, XIV+369 pag.

primar, de o singură pedagogie, *cea intelectualistă herbartiană*, la alta în care bat valurile multor *curente pedagogice*, desvoltate după răsboiu în mod prodigios şi venite din Apus, cu deosebire din Germania, Franţa şi America. Din fericire azi pare să se ivească zorile unei aşezări noi a şcolii româneşti, pe baze proprii autohtone şi socializante şi cu menirea de a trezi energia etnică, de a favoriza desvoltarea unei vieţi româneşti şi a unor oameni animaţi.

Evoluţia şcolii româneşti oglindeşte astfel evoluţia pedagogiei epocii noastre.

In *amănunt*, evoluţia şcolii româneşti a variat cu tipul de şcoală.

Şcoala primară. Şcoala primară a avut sub multe aspecte o vieaţă interesantă. După răsboiu, ea încearcă un fenomen de inflaţie, înfiinţându-se un mare număr de şcoli primare noui, zidindu-se localuri noi, unele tip gospodărie, altele după vechiul model haretist, câteva sub forma de vile, sau chiar de palate şcolare. In acelaş timp a sporit foarte mult numărul învăţătorilor.

Din punct de vedere *legislativ*, şcoala primară cunoscu mai multe legi şi încercări de legi: Legea S. Mehedinţi (1918), preconizează o şcoală primară cu menirea de a pregăti gloata copiilor pentru o viaţă rurală superioară celei de azi, cerând să i se adauge încă doi ani de şcoală practică şi obligând pe învăţător „să ne spună în fiecare sat şi fiecare cătun care sunt copiii cu o înzestrare deosebită, pe care să-i pregătim pentru o muncă mai înaltă". Proectul de lege P. P. Negulescu (1921) vrea să facă din şcoala primară o şcoală care să crească „un popor omogen, puternic prin conştiinţa lui naţională, vie şi luminată". El mai cerea lucru manual, ateliere şcolare, câmp de cultură, grădini de legume şi de pomi, etc. Legea Dr. C. Angelescu din 1924, care înlocuia legea din 1896, dispune ca şcoala primară să aibă 4 clase atât la ţară cât şi la oraşe, clase speciale, în afară de acelea pentru copiii normali şi să fie o şcoală de educaţie; totodată îi sporea clasele, suprapunând peste cursul elementar de patru ani, cursul supraprimar cu trei clase şi trei secţii: industrială, agricolă, comercială. Această lege fu înlocuită cu o lege nouă, în 1938 (legea Călinescu) şi apoi cu o alta în 1939 (Legea P. Andrei).

Din punct de vedere *ideologic*, în evoluţia şcolii primare româneşti postbelice, deosebim mai multe momente: 1. Şcoala *muncii* şi şcoala *activă*, (aproximativ 1919—1929), când pre-

ocupările pedagogice, teoretice şi practice se concentrau în jurul problemei: cum facem pe şcolari activi şi cum pregătim ţării oameni muncitori. 2. *Epoca fişei individuale* (1930—1937) numită astfel pentrucă în această epocă învăţătorimea trăia şi lucra oarecum sub obsesia fişei şi a pedagogiei individualiste, iar conducerea superioară a şcolii primare dădea o atenţie deosebită obligaţiei alcătuirei fişei. 3. Faza predominării ideei unui *învăţământ pe baza centrelor de interes,* (1938) care şi azi continuă.

Statistic, situaţia şcolii primare prezintă iarăşi o evoluţie interesantă. In 1921 se aflau în România 12.002 şcoli primare; ele au ajuns azi (1939) la 15.685. Creşterea numărului şcolilor primare a fost aproape constantă dela an la an, cu excepţia anilor 1931—1932 — epoca Iorga — când criza economică a împiedecat desvoltarea lor. Din totalul de 15.685, 1339 sunt şcoli de tip urban şi 14.346 de tip rural, între care 666 şcoli de băieţi, 676 şcoli de fete şi 14.322 şcoli mixte. Din cursul supraprimar 84 % sunt de tip agricol, 15 % sunt şcoli de fete tip gospodăresc şi 4 % de tip industrial, iar 1,6 de tip comercial.

In aceste şcoli predau 49.140 învăţători la 1.358.059 şcolari.

Liceul. Liceul românesc a suferit şi el însemnate schimbări în epoca din 1919 şi până azi. Sub aspectul *culturii generale,* liceul urmează mai puţin ca şcoala primară, curentele pedagogice ale vremii. In primii ani după răsboiu, el rămâne mai departe o şcoală cu caracter intelectualist, dar de un rendement inferior, ceeace atrage critici şi determină întroducerea bacalaureatului (1925) şi a examenelor de fine de an. In jurul anului 1926 şi în urma constatării lipsei de orientare a tinerilor în viaţă, liceul cunoscu o epocă de preocupări, în care remedierea răului se vedea în sporirea învăţământului filosofic, cu scopul de a da elevilor un crez idealist despre lume.

In 1931, sub apăsarea crizei economice, liceul dobândi o orientare practică, pentru a reveni în 1934 la forma veche de liceu ca şcoală de cultură generală. De puţin timp o nouă idee influenţează viaţa liceului: că el e o şcoală de *selecţie a elitelor intelectuale.*

Din punct de vedere legislativ, liceul a avut o evoluţie paralelă cu aceea a ideologiei pedagogice. In 1918, S. Mehedinţi, ministru de Instrucţie Publică creiază şcoalele pregătitoare, un fel de gimnazii rurale. In 1919, Dr. C. Angelescu

decide în aceeaşi calitate, printr'un decret lege, înfiinţarea de gimnazii şi transformarea mai multor gimnazii în licee. In 1925 se face legea bacalaureatului; în 1926, Ion Petrovici, ministrul Instrucţiunii Publice, elaborează un proect de lege care aducea ideea sporirii învăţământului filosofic. In 1928, Dr. C. Angelescu face legea învăţământului secundar care organizează liceul *unitar, cu 7 clase* şi cu un învăţământ *filosofic* mai desvoltat. In 1931, N. Iorga reformează liceul pentru a-i adăuga şi un rol de şcoală pregătitoare pentru o îndeletnicire practică şi reintroduce clasa VIII. O modificare mai mică se face în 1934, pentru ca în 1939 să se elaboreze actuala lege a învăţământului secundar prin care se fixează liceului caracterul de şcoală secundară, care să dea elevilor o cultură generală şi să asigure formarea elitelor intelectuale.

Azi în România funcţionează (1939) 111 licee pentru băieţi şi 62 licee pentru fete şi 85 gimnazii dintre care 44 sunt gimnazii mixte; în total 299 şcoli secundare.

Şcolile normale au cunoscut şi ele o evoluţie interesantă, chiar mai interesantă decât alte şcoli.

Imediat după războiu, ideile democratice şi necesităţile politice şi economice cereau un cetăţean luminat, capabil să folosească cele două mari reforme: votul obştesc şi împroprietărirea. Sub influenţa lor, şcoala normală, ca instituţie pregătitoare de învăţători, cunoscu o dublă mişcare: 1. numărul lor crescu aşa încât se ajunsese la 111 şcoli normale, câte aproape 2 şcoli de fiecare judeţ, mai ales că multe îşi dublaseră şi clasele; 2. Se spori şi numărul anilor de studii dela 6 la 7 ani prin legea din 1924 şi dela 7—8 ani în 1931.

In jurul anilor 1931, şcolile normale, dând prea mulţi absolvenţi care nu puteau ocupa posturi, fură reduse ca număr, proces care s'a continuat şi ulterior. Azi funcţionează în toată ţara numai 27 şcoli de băieţi, dintre care una are numai cursul inferior (Năsăud) iar alta numai pe cel superior (Gherla) şi 22 şcoli normale de fete, dintre care 3 sunt speciale pentru învăţământul din grădina de copii; în toate şcolile normale învaţă azi (1939) 14,075 elevi.

Din 1919 şi până azi, viaţa educativă a şcolilor normale a fost înrâurită de mai multe ideologii. Un timp, ea se desvoltă sub influenţa şcolii *muncii.* (S. Mehedinţi) şi a *şcolii active* de prin 1926—1929, ea trăi sub influenţa pedagogiei lui Foerster şi în genere a pedagogiei morale, pentru ca ulterior să

intre sub influenţa pedagogiei psihologice individualiste, cultivând preocupările pedologice şi cu deosebire pe acele pentru măsurători pedologice şi fişe. De câţiva ani, din 1937, ea e tot mai mult predominată de ideea centrelor de interes. E însă cazul să nădăjduim că în curând va ajunge la conştiinţa destinului ei propriu că e şcoală pregătitoare a învăţătorului considerat ca agent de fuziune spirituală a neamului întreg.

Alte şcoli secundare. Celelalte şcoli — seminariile, şcolile profesionale şi comerciale, şcolile de arte şi meserii — au înregistrat şi ele schimbări, dar fără ca viaţa lor să fi interesat cercurile pedagogice în mod deosebit.

In jurul anului 1936, toate aceste şcoli încearcă un proces de sporire a culturii generale şi de diminuare a caracterului lor specific, tendinţa fiind ca ele să se apropie de organizarea liceului. Ca rezultat, ele deveniră licee industriale, comerciale, teologice, etc.

Interesantă e şi evoluţia *universităţii* româneşti. Evoluând în spirit liberalist şi intelectualist, ea atinge după războiul mondial forma cea mai avansată în această direcţie, cu legea Iorga (1931), prin care organizarea universităţilor are la bază ideea autonomiei. Ulterior, o serie de critici aduse profesorilor, a determinat reducerea autonomiei învăţământului universitar şi uniformizarea programei de studii pentru cele 4 universităţi ale ţării (Bucureşti, Iaşi, Cluj şi Cernăuţi). E necesar să semnalăm că învăţământul superior încearcă o interesantă creştere în epoca 1919—1940, căci în loc de 2, ţara are azi 4 universităţi, 3 politehnici şi 3 şcoli normale superioare, 2 academii comerciale şi industriale şi mai multe academii teologice.

CAP. V.

POLITICA CULTURII [1]

Politica culturii înseamnă utilizarea politică a culturii, adică grija de cultură sub cele trei aspecte: 1. Politica *educaţiei* sau grija de educaţie, pentru a-i fixa un anumit spirit sau direcţie, o organizare şi o tehnică, 2. Politica *creaţiei culturale,* sau preocuparea politică menită să asigure producerea de noi bunuri spirituale şi 3. politica *propagării culturii* care ţinteşte transferarea

---

1) Politica culturii din această epocă am cercetat-o pe larg în *Politica culturii în România contemporană* (1919—1937, Iaşi, 1937. XVI, 364 pg.) unde am precizat pe larg şi conceptul respectiv.

bunurilor spirituale dela o generaţie la alta şi difuzarea lor în cercuri sociale cât mai largi.

In perioada pedagogiei contemporane, începând chiar cu anul 1919 şi continuând până azi, politica culturii a luat în România o desvoltare însemnată, evoluând pe cele două planuri pe care le-am cunoscut încă din epoca anterioară. Pedeoparte unii gânditori au urmărit mai departe europenizarea culturală a ţării în sensul adaptării vieţii statului român la formele din statele occidentale, iar pe de altă parte alţii au urmărit o desvoltare culturală din tradiţiile, instituţiile şi cultura autohtonă. Până în jurul anului 1937 prima direcţie părea a fi mai puternică, în schimb azi, ultima pare a fi mai fermă şi a-şi pretinde un drept exclusiv de conducere.

Reprezentanţii celor două direcţii sunt asociaţi de proecte de reforme şcolare, de legi ale învăţământului şi de unele publicaţiuni de teoria politicii culturii. Pe cei mai de seamă dintre ei socotim necesar să-i prezentăm aci, respectând ordinea cronologică a manifestării lor.

§ 1. S. Mehedinţi, profesor de geografie la Universitatea din Bucureşti, s'a preocupat de politica culturii atât ca ministru al Instrucţiunii Publice, cât şi ca gânditor, iar ideile sale le-a expus într'o serie de lucrări: *Către noua generaţie* (1912; *Poporul* (1913); *Altă creştere — şcoala muncii* (1919); *Şcoala Poporului* (1923); *Ce trebuie să creadă un român despre neamul şi ţara sa* (1922); *Le Pays et le Peuple roumain* (1927); *Politica de vorbe şi omul de stat* (1928); *Profesorul* (1929); *Coordonate etnografice, Civilizaţia şi cultura* (1930) etc..

S. Mehedinţi priveşte şi rezolvă politica culturii din mai multe puncte de vedere: 1. din punct de vedere al *naţionalismului conservator*, propunând o politică *universală* a educaţiei, ca educaţie a întregului popor; 2. din punct de vedere *iluminist:* poporul să fie mântuit de ignoranţa care ucide şi 3. din punct de vedere *tradiţionalist* şi *creştin*, cerând reîntoarcerea la o cultură autohtonă şi la o educaţie pe bază creştină.

§ 2. Dr. C. Angelescu, e principalul legiuitor al şcolii româneşti, prin calitatea pe care a deţinut-o timp îndelungat de ministru al Instrucţiei Publice (1919; 1922—1926; 1927—1928; 1933—1937. In schimb, el nu a fost şi un teoretician.[1].

§ 3. P. P. Negulescu, profesor de filosofie la Uni-

1) Pe larg ne-am ocupat de activitatea sa politico-culturală în „Politica culturii", pag. 22, 195, 208, 213, 218, 220, 234 şi 264.

versitatea din Bucureşti, s'a preocupat de politica şcolară în lucrarea *Reforma învăţământului* (1922). Rolul şcolii primare, el îl vede într'o operă de unificare a Românilor; acestei şcoli îi cere să fie o şcoală de educaţie, unde accentul va cădea pe desvoltarea forţelor fireşti ale copiilor nu pe dobândirea cunoştinţelor. P. P. Negulescu a mai propus organizarea unui învăţământ supraprimar cu un curs de patru ani, în vederea adâncirii cunoştinţelor despre patrie, neam şi stat; un liceu cu trei cursuri: inferior (trei ani), superior (trei ani) şi de specializare (cu opt secţii), corespunzând principalelor subdiviziuni ale facultăţilor, o selecţie după aptitudini şi o educaţie completă [1]).

§ 4. I. Petrovici, prof. de filosofie la Universitatea din Iaşi, s'a ocupat de problemele politicei culturii atât ca ministru al Educaţiei Naţionale cât şi ca om de cultură, iar concepţia lui o oglindesc mai multe studii: *Puterile culturii. Deasupra zbuciumului,* (1932); *La nationalité en Philosophie* (Omagiu prof. C. Rădulescu-Motru, 1935); *Menirea Universităţilor* ş. a..

Gânditor raţionalist, I. Petrovici cere o educaţie care să conducă poporul român la o sporire a spiritului care raţionează, a dispoziţiei de a reflecta; el susţine apoi ideea intervenţiei statului, pentru a sprijini creaţia culturală şi în acest scop a întemeiat ca ministru al Educaţiei Naţionale, editura Casei Şcoalelor. In domeniul politicei şcolare, I. Petrovici a adus vederi interesante cu privire la liceu, căruia îi cere să fie: o şcoală de selecţie, cu menirea de a forma „elita intelectuală a ţării" şi cu preocuparea centrală de a orienta tineretul către un crez idealist despre lume şi viaţă. Accentuând cu tărie ideea necesităţii filosofiei în învăţământul secundar, pentru orientarea tineretului către un crez metafizic, I. Petrovici a contribuit la sporirea învăţământul filosofic în liceul românesc [2]).

§ 5. N. Iorga. După răsboiu, N. Iorga desfăşoară cu aceeaşi inegalabilă fecunditate şi originalitate, activitatea sa teoretică şi practică în domeniul politicei culturii după programul expus mai sus, în cap. „Pedagogia sistematică românească" (1880—1916). Aci urmează să încercăm numai o întregire a datelor deja prezentate, indicând vederile sale de politică şcolară

1) cf. Politica Culturii, pag. 19, 31, 117, 165, 190—191, 193, 196, 200, 208, 214, 226.

2) Pentru concepţia pedagogică a prof. I. Petrovici, cf. Unitatea Pedagogică, pag. 299—301 şi Politica Culturii, pag. 127—130, 215—216, 264, 320.

pe care a căutat să o realizeze ca ministru al Educației Naționale (1931).

N. Iorga dorește o *școală românească*, în care pregătirea teoretică să fie însoțită de una practică, în vederea învățării unui meșteșug, ca astfel absolventul de liceu, de exemplu, să nu fie numai un viitor postulant pentru funcții la stat. Partizan *al ideei selecției* școlarilor, el e adversar al vechiului sistem intelectualist al examenelor, preconizând în schimb o selecție mai comprehensivă a școlarilor, după *caracter, inclinații* și *dar* de *exprimare*, după *logică, originalitate* în gândire și expresie și după *valoarea culturală* a candidatului. Școlilor de meserii, el le cere să pregătească meșteșugari români de care Românii duc lipsă, folosindu-se de meșteșugarii sași, unguri, evrei și alți străini. Pentru universitate, el a făcut legea din 1932, care asigură organizarea acestui învățământ pe baza ideei de *autonomie și centralizare.*

§ 6 D. Gusti, profesor de sociologie la Universitatea din București, a examinat deasemenea politica culturii în câteva conferințe și articole: *Politica culturii și statul cultural* (In Vol. Politica culturii 1928); *Politica școlară și culturală a statului* (vol. Un an de activitate ministerială, pg. 495—512) și *Problema muncii culturale* (ibidem, pg. 517—522).

Politica educației, D. Gusti o concepe ca politică școlară și ca politică a culturii tinerilor și a adulților. In politica creației culturale, el vede acțiunea statului de a sprijini institutele de cercetări iar în politica propagării culturii: procesul pentru difuzarea culturii în popor.

§ 7. Șt. Zeletin, fost profesor de filosofie la Universitatea din Iași a cercetat problema unei politici a educației, propunând naționalizarea școlii prin atașarea individului la instituțiile de stat.

§ 8. P. Andrei, profesor de Sociologie la Universitatea din Iași și ministru al Educației Naționale, s'a preocupat de politica culturii atât în studii variate (cf. *Politica culturală a noului stat român)*, cât și într'un studiu de ansamblu: *Instrucția publică.*

Politica educației, el o concepe în chip universalist: ca o educație a întregului popor, propunând în acest scop, printre alte măsuri, organizarea școlilor superioare țărănești și a universităților populare. In ceeace privește politica creației culturale, sociologul ieșan propune să se organizeze două secții la direcția

culturii din Ministerul Educației Naționale: secția cercetărilor științifice și a publicațiilor, care să încurajeze atât creația științifică, ajutând instituțiile de cercetări și laboratoarele, cât și editarea de lucrări; și secția artelor". Pentru propagarea culturii, el prevede ca tot în direcția menționată să existe un serviciu special, al propagandei, cuprinzând: cinematograful, radio, căminele culturale, casele de citire, educația fizică și turismul.

Bibliografie:

Dr. H. Brandsch, Pedagogi Români Contemporani, Cluj, 1938.
I. C. Petrescu, Bibliografia Pedagogică Românească, București, 1939.
St. Bârsănescu, Politica Culturii în România Contemporană, Iași, 1937.

INCHEERE.

O istorie a pedagogiei naţionale are ca obiect în primul rând expunerea ideilor pedagogice, adică are a se ocupa cu ceeace reprezintă *elementele* ei. Dar ea nu poate peregrina numai prin văile detaliilor, oricât ar fi ele de plăcute; la urmă, ea trebue să se înalţe sus, pe culmi spre a contempla drumul parcurs şi cunoscut şi a ne răsplăti cu priveliştile noi, mari şi instructive, din istoria pedagogiei româneşti. Acesta este sensul capitolelor, ce urmează, reprezentând o completare şi încheere logică a capitolelor precedente.

§ 1. CARACTERELE PEDAGOGIEI ROMÂNEŞTI.

In trecutul său, pedagogia românească se prezintă nu ca un episod, ci ca un şir de cel puţin 3 mari episoade, cu caractere specifice 1. *Pedagogia primă*, care-şi afundă rădăcinile departe în trecut şi se întinde până aproape de finele secolului al XVIII. 2. *Pedagogia românească din secolul XIX* şi până la răsboiul mondial şi 3. *Pedagogia contemporană* de după 1919.

§ 1. In prima ei fază, pedagogia românească constitue o pedagogie *preştiinţifică*, fiind formată din regule de viaţă şi din sfaturi cu privire la creşterea copiilor, sau din vagi consideraţii asupra educaţiei, educatorului, şcolarului şi învăţăturii. Toate acestea se găsesc expuse, nu în lucrări speciale, — cu excepţia celor două opuscule de filosofie morală: „Invăţăturile lui Neagoe-Vodă” şi „Divanul” lui D. Cantemir — ci-s răspândite prin lucrări de teologie, istorie şi literatură.

In majoritatea lor absolută, aceste idei pedagogice sunt sfaturi, prin care se recomandă o creştere a tânărului pentru o conduită *înţeleaptă*. Astfel concentrate în jurul acelei l'art de

vivre et de mourir, ele dau acestei pedagogii un nou caracter: de *pedagogie individuală, sofianică, apolitică.*

Dacă privim prima pedagogie românească din punct de vedere al originei, observăm că, în majoritatea ei, această pedagogie a venit din două surse mari: din gândirea creştină şi din cea greco-romană; de sigur că acestora li s'au alăturat elemente autohtone româneşti care totuşi cu greu pot fi identificate [1]). După resurse, pedagogia noastră porneşte astfel din aceleaşi isvoare ca şi altele străine, ca de ex. cea germană; totuşi e o doasebire: noi, Românii, am mers la culturile greco-romane şi creştină, prin Bizanţ şi prin cultura creştină din acest mare centru. Prima noastră pedagogie a fost deci o *pedagogie creştină de nuanţă bizantină.* Cu acest caracter, ea a pătruns în poporul nostru şi sub acest aspect, ea s'a fixat temeinic graţie acţiunei bisericei şi literaturei poporane.

§ 2. Dela finele secolului al XVIII şi până la răsboiul mondial, pedagogia noastră ia caractere noi şi reprezintă în cele mai multe privinţe un progres faţă de cea anterioară. Mai întâiu, ea încetează de a mai consista numai din sfaturi şi idei răsleţe despre educaţie, pentru a deveni o *pedagogie sistematică şi până* la un punct, chiar ştiinţifică. E epoca, în care şcoala românească e dotată cu manuale de pedagogie şi în care se constitue la noi o literatură proprie de pedagogie.

Schimbarea cea mare se face însă din punct de vedere al preocupărilor ei. In centrul nouei pedagogii stă acum teoria unei educaţii naţionale, în sensul că ea ne învaţă să creştem buni Români fie în sensul de Romani, (Şcoala Ardeleană) fie în acela de *buni cetăţeni* (Profesorii de pedagogie dela şcolile normale, C. Dumitrescu-Iaşi, N. Iorga, etc.). Noua orientare pedagogică ţine de orientarea generală a epocei când se vorbia şi se apărau ideia libertăţii naţiunilor şi dreptul lor de a forma state naţionale. In aceste condiţii, pedagogia epocii devine o *pedagogie politică.*

Dar odată cu aceasta se produse şi o lărgire a surselor pedagogiei noastre; ea se inspiră acum din literatura pedagogică modernă, cu deosebire din cea germană şi franceză. De fapt, faţă de trecut, aceasta nu înseamnă o lărgire propriu zisă a izvoarelor, ci mai curând o substituire: am luat pur şi simplu pedagogia germană şi franceză şi am aplicat-o şcolii şi educaţiei noastre cu

1) Ar fi bine venit un studiu despre elementele de pedagogie din folclorul românesc.

mici modificări și adaptări. In acest chip, după sursele ei, pedagogia noastră începe a-și trage o mare parte din seva ei, nu ca în epoca anterioară, dintr'o pedagogie veche, cu elemente grecolatine și creștine, venite în deosebi prin Bizanț, ci din *pedagogia modernă*, venită din Apus.

In domeniul realizărilor noastre, acest fapt al transplantării pedagogiei moderne din Occident ne pune în fața a două probleme: 1. s'a procedat oare util pentru evoluția noastră spirituală, când s'a luat o ideologie pedagogică, desvoltată pentru un anumit cerc de cultură (occident) și s'a aplicat unui cerc de cultură cu o evoluție foarte diferită? 2. Ce s'a petrecut cu cultura pedagogică venită din Apus, prin acest proces de „Kulturübertragung", atât din punct de vedere al caracterului ei autentic cât și din acel al rodirii?

In fine, pedagogia acestei epoci e în special o pedagogie *teoretică*. Ea se inspiră mai curând din diversele teorii pedagogice (iluminism, neohumanism, intelectualism, scientism) decât din școala și viața românească; ea se preocupă de om, considerat un atom social (teza liberalismului), menit educației, pentru fericirea proprie și binele colectivității; ea nu îmbrățișa problemele educației practice.

Ca o consecință a caracterelor enumărate, fundamentarea acestei pedagogii era de natură eclectică, reunind în cuprinsul ei idei din variate sisteme pedagogice.

§ 3. Pedagogia română contemporană (1919) vine cu noi caractere. După ce un timp, are un preponderent caracter de pedagogie morală, fiind preocupată de formarea omului răvășit sufletește de răsboiu, ea tinde să se afirme, mai ales azi, ca o *pedagogie politică autohtonă a culturii*, în sensul că ea vrea să dea o bază științifică unei educații care să desvolte calitățile sufletului național și astfel să pregătească națiunea întreagă pentru creația culturală, adică pentru *a face istorie*. Aceasta e năzuința, care stă azi la baza studiilor de psihologie diferențială românească, de pedagogie sociologică și de pedagogia culturii. E epoca în care termenului naționalism, care era un concept juridic, i se substitue termenul Românism, ca mai propriu.

Sub aspectul documentării și al originalității, noua pedagogie e superioară celei precedente. Mai întâiu în cuprinsul ei sunt reprezentate toate direcțiile din pedagogia contemporană și informații mai bogate decât în trecut o alimentează din toate părțile (Anglia, Italia, America, Danemarca, plus literatura din

Franţa şi Germania). Apoi, în sfera ei s'au publicat tratate de pedagogie, studii ştiinţifice asupra problemelor mari de pedagogie, precum şi o bogată literatură care îmbrăţişează tot felul de probleme generale din sfera şcolii şi educaţiei româneşti.

Dar pedagogia română contemporană ne mai impresionează şi prin aplicaţiunile ei, care-s mai mari ca în trecut, conţinând pe lângă o pedagogie şcolară, o pedagogie *socială*, a *familiei*, a *adulţilor*, a *copiilor* cu rele porniri, a *orbilor* şi *surdomuţilor*. După toate semnele, azi asistăm la un proces de *pedagogizare a întregei naţiuni* române.

§ 2. ISTORIA PEDAGOGIEI ROMÂNEŞTI ŞI VOINŢA DE EDUCAŢIE A POPORULUI ROMÂN.

Ideile pedagogice şi cu deosebire idealurile educative, pe care o istorie a pedagogiei le cercetează, sunt în fond scopuri de voinţă. Prin aceasta, eo ipso, istoria pedagogiei unui popor e o oglindă — una din oglinzile prin care putem privi în sufletul poporului respectiv—spre a-i descoperi marile lui tendinţe spirituale. De aceea, o istorie a pedagogiei româneşti are înaintea naţiunei şi a ei însăşi tema deosebit de frumoasă, dar grea: care e voinţa de educaţie a poporului român, aşa cum se degajează din această istorie? Şi ce caractere are?

§ 1. Reflectând din nou asupra datelor pedagogiei româneşti, trebue să recunoaştem că, dela începuturile ei şi până la finele sec. XVIII, o idee pedagogică o predomină: să facem din fiecare om *un înţelept cu viaţă creştină ortodoxă.* Din această preocupare au răsărit cele mai multe din lucrările de teologie, literatură şi filosofie morală ale epocii şi cu deosebire acele două lucrări unitare „Invăţăturile lui Neagoe-Vodă" şi „Divanul" lui D. Cantemir. In toate te întâmpină sfatul „să fim buni creştini, care nu preţuesc bogăţiile, nici gloria, nici rangurile, nici plăcerile acestei lumi, dar în schimb să iubim modestia dusă până la umilinţă, răbdarea şi supunerea faţă de destin". In toate întâlnim deci punctul de vedere al înţelepciunii creştine. Voinţa de educaţie a poporului român are prin urmare în acea epocă, în mod precis *o orientare sofianică creştină ortodoxă.*

Dar în pedagogia românească a venit a doua epocă, aceea care coincide cu secolul al XIX şi durează dela şcoala ardeleană a latiniştilor şi până la războiul mondial şi cu sine ea a adus

altă orientare a voinţei de educaţie a poporului român. Acum, spiritul marilor noştri pedagogi, acela al lui Samuel Clain, Gh. Şincai, Petru Maior, Gh. Lazăr, Gh. Asachi, S. Bărnuţiu şi a celor mai mulţi profesori, istorici şi poeţi, era condus de un precis „Leitgedanke": înălţarea poporului nostru pentru a forma un stat naţional şi autonom. Naţionalismul lor era conceput *juridic*, preocupându-se de formarea unui stat românesc liber şi de desvoltarea conştiinţei de cetăţean. Din cercurile mai restrânse ale intelectualilor, acest spirit nou s'a desvoltat, cuprinzând cercurile şcolare şi intelectuale ale vremii şi a determinat o voinţă de educaţie specifică epocei: *o voinţă de educaţie orientată naţionalist şi statal.*

Intre prima voinţă, orientată sofianic creştin şi între aceasta s'au creiat acuma anumite raporturi: în unele cercuri — în acelea ale şcolilor secundare şi universitare, ca şi în lumea aşa zisă cultă — voinţa de educaţie orientată sofianic creştin descreşte, până la a nu mai avea decât un rol şters; în schimb în lumea satelor şi a şcolilor primare, ea a perseverat şi a luat chiar atitudine faţă de cea nou venită.

După răsboiu, o serie de evenimente a căror expunere s'a indicat în amănunt mai sus, a schimbat din nou, direcţia voinţei de educaţie a poporului nostru. Ideia că destinul unei naţiuni îl decide spiritul, că a face istorie înseamnă a face cultură, această „l'idée-mère" a epocii a orientat educaţia spre creaţia culturii autohtone. Iar dacă observăm că cultura implică dublul proces — *desvoltarea* darurilor specifice individuale şi naţionale, plus coordonarea lor în vederea unei creaţii culturale autohtone şi *dispunerea sufletească a poporului* pentru o misiune istorică — atunci putem conchide că voinţa de educaţie a poporului român azi e orientată spre *valorificarea lui în istorie prin cultură.* Azi e tot mai vie preocuparea de culturalizare sau pedagogizare a naţiunii noastre întregi după specificul nostru etnic şi în acord cu misiunea noastră istorică.

Faţă de noua orientare a voinţei de educaţie, diferitele curente din pedagogia română contemporană (pedagogia experimentală, umanistă, morală, scientistă şi sociologică) reprezintă elemente de documentare şi pregătire.

Intre noua orientare a voinţei de educaţie şi celelalte două există anumite raporturi noi care ar putea fi eşalonate întocmai ca în triada hegeliană: teză, antiteză şi sinteză. Faţă de voinţa de educaţie din sec. XIX, care era orientată naţionalist şi statal, cea de azi vine ca o întregire, implicând o sferă de preocupări

culturale mai largi. Cât priveşte raportul ei cu voinţa de educaţie din prima epocă, ea îi dă satisfacţie în sensul că apreciază printre valori şi pe cea religioasă, dar o întregeşte cerând pregătirea unui om activ şi creator de cultură, adică pregătit pentru o creaţie culturală totală.

§ 2. Să privim acum voinţa de educaţie a poporului român şi din punct de vedere al intensităţii şi sferei ei şi să observăm dacă ea apare ca o voinţă tare sau fără intensitate, cuprinzătoare şi fecundă sau limitată şi săracă.

Literatura pedagogică românească, privită ca expresie a voinţei de educaţie a poporului român, nu ne încurajează pentru răspunsuri ferme şi optimiste. Adevărul e că această literatură e săracă, fiind constituită multă vreme, secole de-arândul, din opere de împrumut, cu excepţia celor două lucrări -- „Invăţăturile" lui Neagoe-Vodă şi „Divanul" lui D. Cantemir. Nu numai în trecut ,dar nici în epocile ulterioare, această literatură n'a luat o desvoltare apreciabilă, cu excepţia epocii noastre, în care, după toate semnele, există o producţie pedagogică mai însemnată. In plus istoria pedagogiei româneşti nu numără şi nu cunoaşte nici mari educatori, cu rezonanţă puternică, aşa cum au avut alte popoare mai mici ca Cehii şi Danezii.

In fine nici literatura propriu zisă — cu excepţia literaturii mari a unui Eminescu, Alecsandri, Caragiale, Goga — nu inspiră lectorului înalte preocupări antropoplastice; în marea ei majoritate, această literatură stă departe de ceeace reprezintă eternul model al literaturii greceşti: o creaţie isvorîtă din „Paideia". Aici, în aceste fapte, am avea indiciul că sub aspectul *tensiunei,* voinţa noastră de educaţie nu a fost puternică.

Spre constatări asemănătoare ne conduce considerarea voinţei noastre de educaţie din punct de vedere al *sferei de manifestare.* In întreaga expunere a acestei istorii se poate observa că lucrările de pedagogie sunt, în majoritatea lor, manuale şcolare şi universitare, lipsind marile colecţii pedagogice, că studiile de probleme, care să aibă caracter ştiinţific, sunt puţine la număr, iar în unele domenii ale pedagogiei, ca de ex. în sfera politicii educaţiei şi a culturii, lipsa lor e destul de pronunţată. Totuşi, epoca actuală cunoaşte o mişcare pentru a se desvolta o literatură pedagogică mai bogată. Dar acest fapt, care ne bucură, aduce cu sine şi motive de îngrijorare: azi se publică în pedagogia românească mai mult ca înainte, dar cu o rezervă: nu se publică şi *critic:* se cercetează probleme pedagogice, dar acestea, obişnuit sunt decu-

pate din angrenajul lor şi fără perspectiva filosofică din care vin. E oarecum o producţie literară în spirit liberalist şi chiar anarhic. Fenomenul creşterei creaţiunei pedagogice româneşti are azi de aceea neapărată trebuinţă de o desvoltare a spiritului critic.

Trebue însă să recunoaştem că concluziile stabilite mai sus, cu privire la voinţa de educaţie a poporului român, au nevoe de întregiri şi, prin aceasta, de verificări. Stabilite numai pe baza datelor din istoria pedagogiei româneşti, ca să fie cât mai veridice, ele trebuesc întregite cu alte date: cu date dintr'o istorie a educaţiei româneşti şi a instituţiilor de educaţie, dintr'o psihologie şi sociologie a poporului român şi mai ales cu intuiţii directe despre acea voinţă de educaţie a poporului nostru, aşa cum ea se manifestă cotidian. Sunt deci noi lucrări de împlinit pentru a stabili cât mai exact voinţa de educaţie a acestui neam, iar cei ce vor să ducă lucrarea mai departe, sunt datori atât să facă studii cât şi să trăiască în contact cu însuşi neamul nostru. Iubitorilor de studii asupra poporului român le revine în primul rând datoria să-l cunoască, luând toiagul călătoriei şi cercetându-l comparativ. Pe acest drum, le stau drept minunat exemplu doi mari cunoscători ai sufletului românesc şi totodată două mari realizări ale geniului nostru etnic: I. Creangă şi Mihail Eminescu. Cel dintâiu şi-a dobândit o cunoaştere a neamului, călătorind dela Humuleşti la Tg.-Neamţ, Broşteni. Fălticeni şi Iaşi, iar cel de al doilea cutreerând tot pământul românesc din Moldova în Bucovina, din Bucovina în Ardeal, din Iaşi la Bucureşti. E o lucrare ce se impune!

§ 3. PERSPECTIVE.

Profetismul, subevaluat de spiritul ştiinţific şi privit ca un simplu joc intelectual, stă totuşi strâns legat de sufletul omenesc. Cu tot coeficientul de incertitudine, pe care îl implică, profetismul ne tentează şi de aceea îl aplicăm zi de zi în toate chestiunile. O scriem ca să justificăm într'o anumită măsură încercarea de a ne pune mai departe întrebarea: în ce direcţie pare a evolua pedagogia românească contemporană? Sunt oare indicaţiuni şi motive serioase să credem că în viitor ea va lua o desvoltare mare? Ce fel de pedagogie românească va răsări oare din cenuşa agitatei noastre vieţi contemporane?

Problema pusă nu se poate rezolvi cu uşurinţă. In mo-

mentele grave ale zilei, în care omenirea e cuprinsă din nou de flăcări şi state se înalţă sau coboară, iar neprevăzutul pândeşte, decide şi rezolvă marele probleme, mai curând decât alţi factori, e dificil pentru mintea omenească să deslege astfel de probleme. Să încercăm totuşi a căuta să desprindem liniile de desvoltare ale pedagogiei româneşti, pornind dela datele ei actuale, şi acceptând premiza, că poporul nostru, îşi va putea urma viaţa proprie, în linişte.

In gândirea românească, pedagogia, care se afirmă azi, mai puternic şi-i sprijinită de o stare favorabilă de spirit e pedagogia autohtonă a culturii. Ne-o indică faptele: azi e o grijă tot mai mare de desvoltarea şi întărirea neamului prin cultură, ca să reziste cu succes marei primejdii; paralel se afirmă tot mai puternic preocuparea de descoperirea „specificului" românesc, iar studiile privitoare la o educaţie pe bază etnică şi în direcţia culturii sunt tot mai numeroase. Sunt deci semne clare că evoluăm spre o pedagogie autohtonă a culturii. Dealtminteri spre această concluzie ne conduc şi unele consideraţiuni de logică. Omul e o fiinţă orânduită să trăiască într'o unitate socială, care e naţia sa. Victoria ei este şi victoria lui şi distrugerea ei e distrugerea sa. Totodată viaţa lui e condiţionată de cultură; cu cât civilizaţia creşte, cu atât el are nevoe de mai multă cultură. In mod logic deci noi Românii avem nevoe ca popor de o *pedagogie autohtonă a culturii.*

Sunt apoi semne că pedagogia românească tinde să devină o pedagogie *mare*. In adevăr, azi e în curs în ţara noastră o mare acţiune de *pedagogizare* a întregului popor, căci alături de şcoală, care rămăsese un timp singura instituţie de educaţie, s'au desvoltat Străjeria şi Premilităria pentru tineretul din perioada extraşcolară; apoi Şcolile superioare ţărăneşti, „Muncă şi voe bună", Universităţile muncitoreşti pentru educaţia adulţilor, aşa încât toată naţiunea creşte şi se desvoltă sub raza binefăcătoare a „grijei pedagogice". Ori, toate aceste activităţi, având trebuinţă de o orientare şi documentare ştiinţifică, vor reclama tot mai mult studii de specialitate, vor stimula creaţia pedagogică şi vor fi astfel un determinant puternic pentru desvoltarea unei pedagogii româneşti mari.

De altfel, speranţa că Românii sunt datori să facă o pedagogie mare, o îndreptăţeşte şi noua noastră situaţie politică. Popoarele sunt ca şi indivizii: ele pot fi influenţate în creaţia lor de conştiinţa forţei şi rangului lor. Popoare mici ca Elveţia şi Olanda, au dat o importantă contribuţie culturală, fiindcă au

avut conştiinţa rangului, iar popoarele mari au creiat în regulă generală mai mult decât cele mici. Azi, poporul nostru cunoaşte, dela unirea din 1918, o situaţie nouă şi favorabilă: el constitue un stat, care, în raport cu vecinii săi, cu excepţia Rusiei, e cel mai însemnat şi mai bogat din Sud-Est-ul Europei; el se bucură de o fericită poziţie geografică şi de o reală superioritate culturală, faţă de cel puţin câteva din statele vecine; el are astfel condiţii favorabile, pentru a produce o pedagogie mai mare decât cea din trecut. Fără îndoială că aceasta este chemarea sa, una din marele sale chemări ale zilelor viitoare!

TIPARUL UNIVERSITAR
BUCUREŞTI
Str. Elie Radu Nr. 6 — Telefon 4.80.66